Nikolai Berdiaev

Cinci meditaţii asupra existenţei

Editura StudIS Iaşi
2016

Nikolai Berdiaev
Cinci meditații asupra existenței





Traducere de Veronica Ştir după varianta franceză a Irène Vildé-Lot, apărută la Fernand. Aubier, L' L'Édition Montaigne, Paris, 1936

Nikolai Berdiaev

Cinci meditaţii asupra existenţei

Singurătate, societate şi comunitate

Traducere de Veronica Ştir



Editura StudIS Iaşi
2016



Editura StudIS
adicenter@yahoo.com
Iasi, Sos. Stefan cel Mare, nr.5
Tel./fax: 0232 – 217.754

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BERDIAEV, NIKOLAI ALEKSANDROVICH
Cinci meditaţii asupra existenţei / Nikolai Berdiaev. - Iaşi : StudIS, 2016
ISBN 978-606-775-449-0

1

Pre-press, tipar digital şi finisare:
S.C. ADI CENTER SRL
Şos. Ştefan cel Mare, nr. 5
Tel.: 217 754





Responsabil editorial: Bârsan Ovidiu
Director editorial: Morosanu Grigore Paul

Prima meditaţie

Situaţia tragică a filosofului şi defectele filosofiei

I

Filosofia între religie şi ştiinţă. Conflictul dintre filosofie şi religie. Filosofia şi societatea

Situaţia filosofului este într-adevăr tragică: aproape întreaga lume este împotriva lui. De-a lungul istoriei civilizaţiei se manifestă ostilitate împotriva filosofiei din toate părţile. Ea este partea cea mai puţin apărată a culturii. Însuşi statutul ei este repus în discuţie fără încetare, şi fiecare filosof este obligat să înceapă prin a o apăra, prin a-i arăta dreptul la existenţă şi valoarea. Atacurile al căror obiect este ea, vin de sus şi de jos; religia îi este duşmană, ştiinţa, de asemenea. Nu se bucură în nici o măsură de ceea ce se numeşte prestigiul popularităţii şi niciodată nu dă impresia că se achită de o "comandă socială".

În teoria sa despre cele trei vârste ale umanităţii, Auguste Comte atribuie filosofiei vârsta mijlocie: metafizica face aici tranziţia de la religie la ştiinţă. Ce-i drept, era el însuşi un filosof şi preda o filosofiei „pozitivă", altfel spus, ştiinţifică; dar această filosofie ştiinţifică

marchează în mod precis, după el, în evoluţia spiritului omenesc, înlocuirea stadiului filosofiei prin acela al ştiinţei; şi esenţa acestui pozitivism este că el respinge prioritatea şi autonomia conştiinţei filosofice pentru a o supune definitiv jugului ştiinţei. Această idee a lui Comte este mult mai profund ancorată în conştiinţa comună decât s-ar părea, dacă n-ar fi luate în considerare decât comunismul sau pozitivismul, în sensul strict al cuvântului. Denumirea de filosofie era foarte populară în timpul "filosofiei luminilor", în secolul al XVIII-lea, dar această filosofie a degradat-o, în timp ce ea n-a dat nici un filosof de geniu.

Primul şi cel mai violent asalt pe care filosofia l-a avut de suferit i-a venit din partea religiei. Lupta este continuată şi în zilele noastre, căci, în ciuda lui Auguste Comte, religia rămâne o funcţie eternă a spiritului omenesc. Mai ales acest conflict constituie tragedia filosofului: lupta dintre filosofie şi ştiinţă e mai puţin violentă. Acuitatea antagonismului între filosofie şi religie reiese din faptul că religia are şi în teologie o expresie cognitivă, un câmp de cunoaştere. Problemele puse şi rezolvate prin filosofie sunt aceleaşi pe care le-a ridicat şi rezolvat dintotdeauna teologia.

Astfel, nu o dată teologii au oprimat,

persecutat, uneori chiar ars filosofi. Acesta nu a fost privilegiul lumii creştine; şi este cunoscută lupta teologilor arabi musulmani împotriva filosofiei.[1] **(Notele se găsesc la sfârşitul cărţii)** Socrate, condamnat să bea cucută, Giordano Bruno, ars, Descartes, forţat să se expatrieze în Olanda, Spinoza, exclus din sinagogă, iată, destule dovezi ale persecuţiilor şi chinurilor pe care reprezentanţii religiei le-au impus filosofilor. Aceştia nu se puteau apăra decât arătând cele două aspecte ale adevărului pe care-l învăţau. Nu în esenţa însăşi a religiei trebuie căutată cauza acestor chinuri şi persecuţii, ea constă, aşa cum vom vedea mai departe, în faptul că religia se obiectivează într-o structură socială. Religia provine din revelaţie, dar pare ea însăşi revelaţia şi nu este în conflict cu cunoaşterea. Dimpotrivă, ele îşi corespund: în viaţa, revelaţia este ceea ce-mi este descoperit, şi cunoaşterea e ceea ce descopăr prin propriile mele mijloace. Cum ar putea exista un conflict între ceea ce găsesc eu însămi prin cunoaştere şi ceea ce-mi arată religia? De fapt, se întâmplă ca acest conflict să izbucnească şi să devină tragic pentru filosof deoarece acesta poate fi şi un credincios care recunoaşte revelaţia. Religia, ca fenomen social, este complexă, ca şi revelaţia lui Dumnezeu care este esenţa religiei în puritatea originii ei şi se

contaminează direct cu reacţia comunităţii omeneşti căreia i se descoperă, cu maniera în care oamenii o utilizează pentru a deservi diferite interese. Din cauza acestor contaminări se poate da religiei o interpretare sociologică.[2] Prin natura sa originală, revelaţia nu este o cunoaştere şi chiar nu conţine nimic cognitiv. Ea nu devine astfel, decât prin ceea ce îi adaugă omul, prin reflecţia gândirii sale asupra ei; căci nu numai filosofia, ci şi teologia este deja un act de cunoaştere pur omenesc. Ea nu se confundă cu revelaţia şi este exclusiv opera oamenilor, nu a lui Dumnezeu. Ea exprimă reacţia, în contact cu revelaţia, nu a inteligenţei individuale, ci a colectivităţii organizate, şi din această colectivitate provine *patosul* ortodoxiei.

Aici intervine conflictul între filosofie şi teologie, adică între gândirea individuală şi cea colectivă. Căci dacă este adevărat că revelaţia şi cunoaşterea sunt de naturi diferite, e posibil ca revelaţia să fie de o importanţă capitală pentru cunoaştere. Pentru cunoaşterea filosofică, revelaţia este o experienţă, un fapt, pentru că, transcendenţa revelaţiei se schimbă într-o certitudine imanentă. Căci esenţa cunoaşterii filosofice este o experienţă spirituală; intuiţia filosofului este experimentală.

Dacă orice teologie înglobează ceva

filosofie, filosofia e aprobată de societatea religioasă şi acelaşi lucru este adevărat şi pentru teologia creştină. Cea a docţilor Bisericii conţinea o doză foarte importantă de filosofie. Patristica orientală era impregnată de platonism şi fără formele gândirii pe care i le-a furnizat filosofia greacă, ea n-ar fi fost capabilă să elaboreze dogmatica creştină. În Occident, scolastica a fost pătrunsă de aristotelism şi fără teoriile filosofiei aristotelice şi mai ales fără distincţia dintre substanţă şi accident, doctrina catolică a Euharistiei n-ar fi putut fi definită. Laberthonière a putut spune, pe bună dreptate, că în scolastica medievală, nu filosofia este servitoarea teologiei, ci teologia este servitoarea filosofiei, adică a unei filosofii. Aceasta s-a produs la Sf. Toma d' Aquino, la care teologia este strict subordonată filosofiei aristotelice.

De aici rezultă nişte raporturi complexe între filosofie şi teologie. Pe de o parte, libertatea gândirii filosofice s-a ciocnit exact cu elementele filosofice ale teologiei, care introduceau aici dogmatismul unei filosofii determinate. Ea s-a făcut propriul ei duşman, a fost victima propriilor sale rigidităţi. Pe de altă parte, dezvoltarea ştiinţei a fost împiedicată prin tot ceea ce în mod fals-ştiinţific se amestecă în Biblie: astronomie, biologie, istorie, prin prejudecăţile unei umanităţi

aflată în copilărie, în timp ce ea nu putea să fie altfel prin revelaţia religioasă a Bibliei în puritatea ei.

Revelaţia religioasă se poate purifica de aceste elemente parazitare, filosofice şi ştiinţifice care trezesc conflicte insuportabile. Tragicul care se leagă de condiţia filosofului este astfel diminuat. Nu trebuie să credem că ar fi suprimat. Rezultă pretenţii religioase ale filosofiei însăşi, deoarece cunoaşterea îşi propune ţeluri de ordin religios. Marii filosofi au căutat întotdeauna regenerarea sufletului prin cunoaştere; întotdeauna filosofia a fost pentru ei o cale salvatoare. Acestea au fost adevărate despre filosofia hindusă ca şi despre Socrate sau Platon, stoici sau Plotin; este de asemenea adevărat în ce-i priveşte pe Spinoza, Fichte, Hegel, pe Soloviov. Plotin era ostil religiei, care cere un mijlocitor pentru salvare, în timp ce înţelepciunea filosofică, după el, obţine salvarea fără mijlocitor. Între "Dumnezeul filosofilor" şi "Dumnezeul lui Avram, Isaac şi Iacob" a existat întotdeauna nu numai deosebire, ci şi conflict. Forma extremă a aceste opoziţii se găseşte la Hegel, care a conceput filosofia ca o sferă superioară celei religioase în dezvoltarea spiritului. În mod tradiţional, filosofia a luptat împotriva credinţelor populare, împotriva elementelor mitologice ale

religiei, împotriva supunerii depline față de trecut. Socrate a pierit ca victimă a acestei lupte. Dar dacă filosofia începe prin a combate mitul, sfârşeşte prin a reveni la el ca la o încoronare a cunoaşterii filosofice. Astfel, la Platon, se trece de la cunoaşterea prin concept la cunoaşterea prin mit; el se găseşte, de asemenea, în centrul idealismului german, după cum îl putem descoperi la Hegel.

Putem căuta originea acestui antagonism în civilizația elenică. În timp ce conştiința religioasă a grecilor supunea viața destinului, filosofia lor o subordona rațiunii.[3] Ea a dobândit de aici o influență universală şi a pus fundamentul umanismului european.

De aceea, nu ne putem aştepta ca filosofia să renunțe pentru totdeauna să pună şi dacă este posibil să rezolve problemele despre care tratează religia, şi pe care teologia le consideră monopolul ei. Filosofia are şi un aspect de profetism şi nu pe nedrept s-a propus ca ea să se împartă în ştiințifică şi profetică.[4] Dacă filosofia profetică ar intra în conflict cu religia şi teologia, filosofia ştiințifică ar rămâne neutră. Dar filosoful antic, omul care este filosof de vocație, nu vrea numai să cunoască lumea, vrea să o modifice, să o amelioreze, să o regenereze. Cum ar putea fi altfel, dacă este adevărat că filosofia e înainte de

orice o doctrină despre sensul existenţei noastre? Filosoful a pretins întotdeauna nu numai dragostea pentru înţelepciune, ci înţelepciunea însăşi, în aşa fel încât renunţând la înţelepciune înseamnă să renunţi la filosofie, s-o înlocuieşti cu ştiinţa.[5] Desigur, filosofia este înainte de orice cunoaştere; dar este cunoaşterea totalitară îmbrăţişând toate aspectele omului şi existenţei umane. Pentru filosof este esenţial să deschidă căile înţelegerii Sensului; uneori filosofii au cedat unui empirism şi unui materialism grosolan. Ceea ce este propriu filosofului care merită acest nume este dragostea pentru (ceea ce este) dincolo, el caută dincolo de lume ceea ce o transcende; şi n-ar putea să se mulţumească cu o cunoaştere care-l reţine aici jos. Filosofiei îi aparţine faptul de a străpunge pereţii universului empiric care ne constrânge şi ne presează din toate părţile pentru a intra în universul inteligibil, în lumea transcendentă, şi chiar cred că dezafectarea faţă de ceea ce ne înconjoară, dezgustul pentru viaţa empirică, naşte dragostea pentru metafizică.

Fiinţa filosofului, imersiunea sa în sânul existenţei precede activitatea sa de cunoaştere; această activitate se exercită în interiorul fiinţei sale, în interiorul existenţei filosofului însuşi. Filosoful nu poate începe cu neantul; filosofia nu poate să-l separe, să-l exileze pe filosof de

existenţă, căci nu-i permite să deducă existenţa din cunoaştere şi el nu poate decât să derive cunoaşterea din existenţă. Tragedia filosofului se joacă în însuşi sânul existenţei şi numai participarea lui iniţială la misterul existenţei îi face posibilă cunoaşterea existenţei. Ori, ce este viaţa în sânul existenţei, viaţa revelată omului, decât religia? Cum ar putea deci filosofia să nu ţină seama de ea? Aici este principiul tragicului, aşa cum îl atinge el pe filosof. Pe de o parte, filosofia nu poate, nu vrea să depindă de religie; pe de altă parte, de îndată ce este ruptă de experienţa religioasă, existenţa îi lipseşte şi se ofileşte.

La drept vorbind, filosofia s-a împrospătat întotdeauna din surse religioase. Doctrinele presocratice erau strâns legate de viaţa religioasă a grecilor, platonismul a fost în raport cu orfismul şi misterele. Filosofia medievală a fost în mod conştient creştină. Se pot găsi, de asemenea, fundamente religioase în gândirea lui Descartes, Spinoza, Leibnitz, Berkeley şi, bineînţeles, în idealismul german. Înclin chiar să cred că, oricât de paradoxal ar putea să pară la început, filosofia modernă şi în special cea germană, prin temele şi natura speculaţiei sale, este mai creştină decât filosofia scolastică a Evului Mediu, care era elenică, platoniciană şi aristoteliciană prin

principiile reflecţiei sale. Gândirea nu fusese încă pătrunsă de creştinism.

În timpurile moderne, începând de la Descartes, creştinismul s-a introdus în însăşi intimitatea gândirii şi a transformat toată problematica; conform revoluţiei operate de creştinism, omul este instalat în centrul universului. Prin tendinţa sa esenţială, tendinţa elenică era întoarsă spre obiect. Dacă filosofia modernă este întoarsă spre subiect, este o consecinţa a creştinismului care a eliberat omul, sustrăgându-l puterii lumii obiectelor, naturii; şi vedem ivindu-se problema libertăţii, pe care filosofia greacă a ignorat-o.

Aceasta nu vrea să spună, desigur, nici că filosofii germani ar fi fost creştini mai buni decât Sf. Toma d'Aquino şi scolasticii, nici că filosofia lor ar fi fost în întregime creştină. Inutil de spus că Sf. Toma, personal, era mult mai creştin decât Kant, Fichte, Schelling şi Hegel. Dar în timp ce filosofia sa (nu spun teologia sa) ar fi fost la fel de posibilă într-o lume care nu era creştină, idealismul german nu se putea defini decât într-o societate creştină.

Se întâmplă numai că, pătrunzând mai intim în inima gândirii şi cunoaşterii, creaţionismul eliberează omul de autoritatea interioară a Bisericii, de limitările impuse de

teologie. Filosofia cucereşte din ce în ce mai multă libertate, rupând legătura care apropia creştinismul de anumite forme determinate de filosofie. Dar teologii, reprezentanţi ai religiei în materie de cunoaştere, nu vor să recunoască această eliberare a cunoaşterii creştine; nu vor să admită că creştinismul devine imanent gândirii şi cunoaşterii umane. Această imanenţă a fost întotdeauna un subiect de nelinişte pentru reprezentanţii religiei. În realitate filosofia, la fel de bine ca şi ştiinţa, poate favoriza religia, prin acţiunea sa purificatoare, poate s-o debaraseze de elemente având caracter extra religios, care sunt de provenienţă socială, manifestându-se sub forme perimate din ştiinţă sau societate fără legătura necesară cu Revelaţia.

Lupta eroică pe care filosoful urma să o susţină trebuia să fie cu atât mai dură, cu cât urma să se ciocnească cu un duşman total diferit sieşi. Se pare, într-adevăr că, toată lumea vrea să-i refuze libertatea filosofului. Abia a reuşit să se elibereze de religie sau mai exact de teologie, de autoritatea ecleziastică şi i se cere să se supună ştiinţei. Eliberat de puterea de sus, este supus puterii de jos. Constrâns între două puteri, ale religiei şi ştiinţei, abia poate respira. Numai câteva clipe scurte au fost lăsate filosofului pentru a specula liber şi în aceste intervale au

ţâşnit culmile creaţiei filosofice. Chiar şi atunci filosoful rămâne mereu ameninţat; niciodată nu este asigurat cu o existenţă independentă, el este obiectul unui "resentiment". Nici Universitatea nu-i acordă azil decât cu condiţia ca el să divulge cel mai puţin posibil propria sa filosofie şi să se închidă, de obicei, în istoria filosofiei şi în doctrinele altor filosofi.

Aşadar, nu există decât religia; şi ştiinţa este şi ea foarte geloasă. Precum religia în teologie, ştiinţa posedă o masă de cunoştinţe prin care pretinde să facă concurenţă filosofiei. Aici este teatrul luptei duse împotriva ei. Nu numai competenţa filosofiei este progresiv redusă, dar la sfârşit, prin pretenţia sa la universalitate, ştiinţa caută s-o abolească, s-o înlocuiască. Este ceea ce se numeşte "scientism". Max Scheler îl consideră o revoltă a sclavilor: este revolta inferiorului împotriva superiorului[6]. De ce să refuzi să te supui religiei dacă consimţi să te supui ştiinţei? Scheler crede că dimpotrivă, supunându-se credinţei, filosofia ar fi devenit stăpână a ştiinţelor, dar trebuie subliniat, credinţei, nu teologiei, autorităţii exterioare Bisericii, religiei ca instituţie socială, pentru că credinţa, experienţa interioară şi spirituală, regenerarea sufletului, nu poate aservi filosofia, ci trebuie s-o hrănească. Dacă ea s-a detaşat de aceasta, dacă

nu mai ia credinţa ca lumina interioară a cunoaşterii, este pentru că a avut de luptat împotriva religiei autoritare care pedepsea cu rugul temeritatea cunoaşterii.

Aceste condiţii au făcut tragică situaţia filosofului, dar poate, ea există astfel prin esenţă, într-un mod nu temporar, ci etern; căci filosoful poate fi credincios sau necredincios, dar tragicul rămâne. Este necredincios? Experienţa, orizontul său se îngustează extrem, conştiinţa sa se închide la toate celelate lumi, înafară de a sa, cunoaşterea sa sărăceşte, el face din limitele sale limitele existenţei. *Absenţa tragicului este ceea ce constituie tragicul filosofului fără credinţă*: el este sclavul propriei sale existenţe, căci ceea ce înţelegem prin credinţă, este deschiderea conştiinţei altor lumi, sensului existenţei. Dar filosoful este el oare credincios? Tragicul se regăseşte, dar într-o altă formă, căci şi el vrea să fie liber în activitatea sa de cunoaştere şi se ciocneşte cu structura socială în care credinţa se face obiect, adică cu autoritatea ierarhiei ecleziastice, a teologiei care-i impune limitele, îl acuză de erezie şi îl persecută. Această ciocnire arată eternul conflict între credinţă ca fenomen prim, ca relaţie cu Dumnezeu şi credinţa ca fenomen secund, obiectivându-se în societate, ca relaţie cu colectivitatea religioasă.

Dar tragicul cel mai profund nu este încă aici. Ca orice tragic vital, filosoful îl resimte când nu mai este în prezenţa altuia, ci singur cu el însuşi. Chiar în interiorul activităţii sale libere de spirit cunoscător, refuzând orice limitare, orice prohibiţie interioară, filosoful este neputincios să-şi uite credinţa, să uite ceea ce i-a fost revelat prin credinţă. Nu mai este vorba aici de problema exterioară a relaţiilor între filosof şi ceilalţi oameni, reprezentanţii religiei, ci de problema intimă a raportului între cunoaşterea filosofică a filosofului şi propria sa credinţă, propria sa experienţă spirituală, care-i deschide alte perspective.

Sf. Toma d'Aquino a rezolvat această problemă printr-un sistem de grade ierarhice, unde fiecare este în acelaşi timp relativ independent şi subordonat gradului superior.[7] Cunoaşterea filosofică se exercită ca şi cum credinţa n-ar exista; filosoful creştin cunoaşte exact ca Aristotel, dar mai sus, este gradul teologiei, căreia pentru întrebările din urmă, filosofia îi este ierarhic subordonată. Şi mai sus încă, este gradul cunoaşterii mistice. Tomismul reuşeşte astfel să sustragă filosoful şi filosofia oricărei specii de tragic, căci orice conflict între cunoaşterea filosofică şi credinţă este evitat. În aparenţă filosoful este liber; el se găseşte în r

ealitate într-o totală subjugare căci, ceea ce se numeşte aici filosofie nu este decât o varietate particulară a ei, erijată în dogmă. Sf. Bonaventura rezolvă această problemă astfel, pentru că după el, credinţa iluminează, transformă intelectul[8]. Această opinie mi se pare mai justă, dar el nu ignoră prin aceasta mai puţin tragedia filosofului, aceea a cunoaşterii.

Într-adevăr, este o greşeală să credem că emoţia nu poate să fie decât subiectivă, în timp ce gândirea ar fi obiectivă; o eroare să credem că subiectul cunoscător nu intră în contact cu existenţa decât prin intelect şi că emoţia îl menţine în universul său subiectiv. Este concepţia tomismului, aceea a raţionalismului; era aceea a aproape întregii filosofii greceşti, care se străduia să treacă de la "doxa" la "episteme", de la opinie la ştiinţă; este aceea a majorităţii filosofilor. Există aici o veche prejudecată filosofică care începe să aibă dreptate în zilele noastre. Max Scheler, ca şi întreaga "filosofie a existenţei" a contribuit mult la asta. În realitate ar trebui afirmat mai degrabă contrariul. Emoţia omenească este pe de o parte importantă, socialmente obiectivă; ea nu este subiectivă, cu excepţia unei părţi care rămâne individuală. Invers, gândirea poate fi foarte subiectivă; şi se întâmplă adesea ca ea să fie mai individuală decât

emoţia, să depindă mai puţin de obiectivitatea socială, de grupurile sociale, deşi, aceasta, de asemenea, nu este adevărat decât parţial. De altfel, chiar sensurile termenilor "subiectiv" şi "obiectiv" cer o revizie radicală. Este o mare problemă să ştii dacă, cunoaşterea adevărului este subiectivă sau obiectivă. Oricum ar fi, există o certitudine: cunoaşterea filosofică este un act spiritual şi în acest act operează nu numai intelectul, ci converge totalitatea forţelor spirituale ale omului, voinţa şi simţul său.

Actualmente, se tinde din ce în ce în mai mult să admitem existenţa unei cunoaşteri emoţionale, cum credea Pascal, cum a afirmat-o în timpul nostru Max Scheler, cum învaţă Keyserling.[9] Este o prejudecată să crezi că gândirea este întotdeauna raţională, că nu există cunoaştere iraţională. Cunoaştem mult mai mult prin sentiment decât prin inteligenţă: e de remarcat că nu numai simpatia şi dragostea, dar chiar neprietenia şi ura pot fi auxiliare ale cunoaşterii. Inima este în centrul omului total, adevăr înainte de creştin. Orice parte apreciativă a cunoaşterii este afectivă, ea exprimă "motivele inimii". Judecăţile de valoare joacă un rol extrem de important în cunoaşterea filosofică. Pentru că Sensul nu poate fi cunoscut fără judecăţi de valoare, cunoaşterea Sensului este înainte de

toate o cunoaştere a inimii. În cunoaşterea filosofică, întreaga fiinţă a omului este aceea care cunoaşte; şi de aceea credinţa vine în mod necesar să se adauge cunoaşterii. Ea se găseşte în orice speculaţie filosofică, oricât de raţională ar fi; aceasta i-a inspirat pe Descartes, Spinoza, Hegel.

Este unul din raţionamentele care explică inconsistenţa ideii de "filosofie ştiinţifică". Ea este filosofia gânditorilor lipsiţi de darul şi de vocaţia filosofică. Ea a fost inventată de cei care n-aveau nimic de spus în filosofie. Produs de un secol democratic în care filosofia este oprimată, "scientismul" nu este în stare să dea socoteală de însuşi faptul ştiinţei, de simpla posibilitate a cunoaşterii de către om, căci numai faptul de a pune problema depăşeşte deja limitele ştiinţei. Pentru scientism totul este obiect şi însuşi subiectul nu este decât un obiect printre altele.

Filosofia nu este posibilă decât cu condiţia ca ea să posede propriul ei mod de cunoaştere, distinct de modul ştiinţific de cunoaştere. O filosofie "ştiinţifică" este negarea filosofiei, dezminţirea priorităţii sale.[10] Dimpotrivă, a admite o cunoaştere emoţională, o cunoaştere prin sensul valorii, prin simpatie şi dragoste, nu înseamnă a nega raţiunea. Raţiunea însăşi cere să fie restabilită în totalitatea ei, cum

era ea înţeleasă în Evul Mediu, în ciuda intelectualismului scolasticii, căci inteligenţa avea adesea sensul de spirit. Sarcina filosofiei nu este să nege raţiunea, ci numai să-i dezvăluie contradicţiile şi să facă să-i apară limitele, fără a ieşi din imanenţă: din acest punct de vedere doctrina lui Kant despre antinomii îşi păstrează întreaga sa valoare.

Garanţiile adevărului nu trebuie să fie căutate în raţiune, în înţelegere, ci în spirit, în spiritul total. Inima şi conştiinţa rămân agenţii supremi ai evaluării şi cunoaşterii sensului lucrurilor. Filosofia nu este ştiinţă; nu este nici chiar ştiinţa esenţelor; prin ea spiritul ia o conştiinţă creatoare de sensul existenţei umane. Aceasta presupune că filosoful, căutând să cunoască, poartă în el însăşi experienţa contradicţiilor omeneşti şi că această tragedie, inerentă filosofului îi serveşte drept cale pentru cunoaştere. Cum nu s-ar găsi sărăcit şi diminuat în procesul cunoaşterii filosoful care ignoră această tragedie?

Nu poate exista filosofie decât acolo unde se poate recunoaşte prezenţa intuiţiei filosofice. Orice filosofie de valoare, orice filosofie meritând acest nume, posedă intuiţia sa autentică, originală. Intuiţia filosofică nu se deduce din nimic altceva; ea este prima şi conţine raza care

va ilumina întreaga operaţiune a cunoaşterii. Acestei intuiţii nu i se pot substitui nici dogmele religiei, nici adevărurile ştiinţei. Cunoaşterea filosofică depinde de amploarea experienţei trăite, ea presupune experienţa esenţialmente tragică a tuturor contradicţiilor existenţei umane. La baza filosofiei este experienţa existenţei umane în plenitudinea sa.

În această experienţă nu se poate separa viaţa intelectuală şi viaţa afectivă a vieţii volitive. Raţiunea este independentă de orice autoritate dinafară, exterior autonomă; ea nu este aşa în interior prin raport cu viaţa totală a filosofului angajat în cunoaştere. Se lasă separată de sentimentele sale şi de voinţa sa, de afinităţile şi de urile sale, de judecăţile sale de valoare. Ea îşi găseşte fundamentul ontologic în însăşi fiinţa lui, în existenţa lui intimă şi se schimbă după cum filosoful este credincios sau nu; ea se schimbă după credinţă, după cum conştiinţa se dilată sau se îngustează. Revelaţia o transformă.

În această privinţă doctrina catolicităţii raţiunii este eronată.[11]. Ceea ce este *a priori* este mobil şi schimbător. Căci nu trebuie confundată revelaţia lui Dumnezeu şi a lumii lucrurilor invizibile cu perceperea lor prin cunoaştere. Aceasta vine de la om: el este acela care cunoaşte revelaţia lui Dumnezeu şi a lumii invizibile. Dar

raţiunea lui devine alta. Când Dumnezeu i se adresează, descoperă că ea suferă o surpare, se transformă în interior, percepe clar contradicţiile şi limitările sale. Totuşi, în însăşi întâmpinarea prin care omul primeşte revelaţia se găseşte deja, fie şi numai în stadiu embrionar, o oarecare filosofie. Revelaţia furnizează realităţile, datele de ordin mistic; dar atitudinea gândirii faţă de aceste realităţi şi date n-are nimic a face cu revelaţia însăşi, căci este deja cutare sau cutare filosofie definită.

Nu există om care să poată fi pe deplin independent de orice filosofie, oricât de primitivă, copilăroasă şi naivă ar fi. Fiecare gândeşte, vorbeşte şi se foloseşte de noţiuni, de categorii, de simboluri, de mituri, şi face aprecieri. De cea mai puerilă credinţă este legată întotdeauna şi ceva filosofie puerilă. Astfel, adoptarea fără critică a ştiinţei biblice, care era ştiinţa umanităţii în copilărie implică folosirea anumitor categorii de gândire, ca de exemplu cea a creaţiei, la un moment al timpului.

Cunoaşterea este o operaţie şi ea nu constă într-o receptare pasivă a lucrurilor; ea dă un sens la ceea ce furnizează obiectul, marchează întotdeauna stabilirea unei similitudini, a unei măsuri comune între subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut. Aceasta este adevărată în

primul rând pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. *Cunoaşterea este o umanizare*, în sensul profund ontologic al cuvântului. Această umanizare poate comporta diferite grade. Cea mai profundă se operează în cunoaşterea religioasă şi se explică prin faptul că omul este după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi, prin urmare, Dumnezeu conţine în el chipul şi modelul omului, umanitatea şi esenţa ei pură. După ea vine cunoaşterea filosofică; şi ea este umanizare, cunoaştere a misterului existenţei în om şi pentru om, cunoaştere a sensului existenţei în măsura-n care este comensurabilă cu existenţa umană, cu destinul omului. Umanizarea cade la minimul său în cunoaşterea ştiinţifică, îndeosebi în ştiinţele fizico-matematice.[12] Fizica contemporană ne arată dezumanizarea ştiinţei şi este pe cale de a abandona definitiv universul uman, adică universul fizic, familiar omului. Dar fizicienii nu văd că înseşi progresele fizicii dezumanizate ne obligă să recunoaştem puterea cunoaşterii omeneşti şi cu cât sunt mai rapide cu atât manifestă originalitatea omului în faţa misterelor naturii şi umanizarea sa. Orice cunoaştere este prelungită în sânul existenţei umane şi manifestă eficacitatea omului ca fiinţă totală, a cărei putere se regăseşte până şi în contradicţiile şi conflictele, din sânul tragediei filosofului şi

filosofiei.

Trei factori concurează la cunoaştere: omul însuşi, Dumnezeu şi natura; ea rezultă din acţiunea reciprocă a culturii omeneşti, din graţia divină şi necesitatea naturală; tragedia filosofului provine din faptul că se pretinde a i se restrânge cunoaşterea, când invocând graţia divină, când generalizând necesitatea naturală. Filosofia trebuie să intre pe de o parte în conflict cu religia, pe de altă parte cu ştiinţa, dacă are drept obiect pe Dumnezeu şi natura, iar domeniul său este prin excelenţă existenţa umană, destinul omului, sensul uman. De la om îl cunoaşte filosoful pe Dumnezeu şi natura, însă nu fără a se izbi de formele obiectivate ale cunoaşterii lui Dumnezeu şi a naturii, care se pretind adevăruri ultime. El acceptă revelaţia şi credinţa, dar nu trebuie să sufere interpretările naturaliste ale revelaţiei şi credinţei mai mult decât pretenţiile naturalismului generalizat al ştiinţei. Căci în faţa acestui naturalism filosoful nu se găseşte nici în prezenţa credinţei nici a ştiinţei, ci numai a unei filosofii de cel mai jos grad ce se cere depăşit.

În conflictul dintre religie şi filosofie, adevărul e de partea religiei când filosofia pretinde că i se substituie, în tot ceea ce atinge valoarea şi viaţa veşnică, dar adevărul este de partea filosofiei când aceasta îşi revendică

dreptul la o cunoaştere mai elevată decât ştiinţa constituită din elementele de cunoaştere naivă care se amestecă cu religia. Dimpotrivă, aici filosofia poate să servească la purificarea religiei, protejând-o împotriva obiectivării şi naturalizării adevărurilor religioase. Dumnezeu cel viu, căruia omul îi adresează rugăciunile sale este Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacob, nu Dumnezeul filosofilor, ideea de absolut; dar problema e mai complicată decât o întrevedea Pascal, căci Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacob nu era numai Dumnezeu care este, Dumnezeu viu şi pasional, era şi Dumnezeul unui trib primitiv de nomazi coborât la nivelul intelectual şi social al acestui trib. Spiritul care se trezeşte la cunoaştere intră mereu în conflict cu spiritele aţipite în somnul tradiţiei: filosofia nu se acomodează cu spiritul gregar.

Filosofii n-au format niciodată în omenire decât un grup restrâns. Astfel că, este cu atât mai surprinzător că atât de puţine persoane au fost şi sunt obiectul unor astfel de ostilităţi. Filosofii şi filosofia au împotriva lor oamenii religiei, teologi, membri ai clerului şi simpli credincioşi, savanţii şi toţi specialiştii, oamenii politici şi organizatorii sociali, oamenii de stat, conservatorii sau revoluţionarii, inginerii şi tehnicienii, artiştii, în sfârşit mulţimea. Se pare că

filosofii trebuie deci să fie oamenii cei mai slabi din stat, din societate, cei care n-au nici o importanţă în viaţa politică şi economică. Totuşi oamenii care deţin sau care uneltesc pentru putere, cei care joacă sau vor să joace un rol în stat şi economia socială, par întotdeauna să le poarte pică din nu se ştie ce; ei nu pot să-i ierte filosofiei faptul de a li se părea inutilă, nejustificată, făcută numai pentru câteva spirite, ca un joc van al gândirii. Aşa este ? Nu înţelegem de ce, acel joc fără realitate sau raţiune a unui pumn de oameni fără importanţă suscită atâta reavoinţă şi o nemulţumire aproape universală.

Există aici o problemă complexă. Dacă este adevărat că filosofia este străină majorităţii oamenilor, e tot atât de adevărat că orice om, fără ştirea lui, este, într-un anumit sens un filosof. Nu se cunoaşte aportul tehnic al filosofiei, dar nu se ezită a folosi termenul de filosofie ca o expresie de batjocură sau de blam. În mod curent, cuvântul metafizică este aproape o injurie. S-a făcut din metafizică un personaj comic. Se întâmplă să fie chiar aşa, dar nu e mai puţin adevărat că orice om, după mărturia lui sau nu, rezolvă probleme de ordin metafizic şi că problemele de matematică sau de fizică sunt mult mai familiare marii mase a oamenilor decât problemele filosofice care nu sunt, în fond,

străine nimănui. Totuşi există o filosofie curentă, caracteristică cutărui sau cutărui grup social, clase sau profesii, cum există o politică curentă. Acelaşi om care încearcă aversiune faţă de filozofie, dispreţuieşte filosofii are filosofia sa personală. Dacă n-ar fi astfel, omul de stat, revoluţionarul, savantul specialist, inginerul sau tehnicianul nu l-ar socoti pe filosof inutil. Experienţa ne obligă să constatăm că insecuritatea este condiţia obişnuită a filosofiei şi a filosofului. Nu numai că filosoful nu îndeplineşte nici o "comandă socială", dar chiar îşi pune demnitatea deasupra datoriilor pe care societatea le prescrie. Filosofia n-are nici o destinaţie socială, ea este făcută pentru persoană. În timp ce religia şi ştiinţa prin natura atât de diferită a uneia de cealaltă şi uneori atât de ostile una alteia, sunt amândouă socialmente protejate, au un rol social înalt, în spatele lor există comunităţi mereu gata să le sară în ajutor; filosofia este dezarmată, singură. Nu se gândeşte nimeni să ia apărarea filosofului, nici măcar în materie economică nu are sprijin. Căci nu scrutând raţiunea altuia trebuie să se aducă la lumină adevărul, ci trebuie să găsească revelaţia supranormalului şi divinului în a sa proprie. Societăţii nu-i foloseşte la nimic cunoaşterea sa. În orice filosof există întotdeauna ceva din

Spinoza şi destinul său.

În această nesiguranţă socială, personalitatea gândirii sale, îl apropie pe filosof de vocaţia profetică. Profetul nu e mai protejat decât el şi filosoful e cu atât mai mult supus persecuţiei, cu cât se ocupă mai mult de destinele societăţii şi poporului. De aceea dintre toate tipurile de filosofie, cea de tip profetic este cea mai dezarmată, mai puţin tolerată, mai izolată. Când se ataşează la o tradiţie, filosoful e conştient că aparţine unei familii filosofice; de exemplu, familiei platoniciene sau kantiene. Tradiţia filosofică se poate cristaliza şi în jurul unei culturi naţionale, constituită într-o şcoală care va putea apăra filosofia împotriva atacurilor. Dar acest lucru nu va fi valabil pentru intuiţia filosofică la originea ei, pentru cunoaşterea filosofică în geneza sa, pentru actul creaţiei în sensul propriu al cuvântului. Deja filosofia academică este o instituţie socială şi ea beneficiază de mijloacele de protecţie de care dispune societatea. De asemenea, fondatorii de religii, profeţii, apostolii, sfinţii, misticii, gânditorii religioşi originari sunt dezarmaţi, apoi religia se socializează, se obiectivează şi profită de acum înainte de forţele sociale.

Ca orice act creator, actul de cunoaştere cere omului să aleagă între două atitudini. Ori

omul se situează în faţa misterului existenţei, în faţa lui Dumnezeu, şi în acest caz se formează cunoaşterea iniţiatoare, originală, filosofia autentică şi omul primeşte intuiţia şi revelaţia, ori se întoarce în faţa celuilalt şi a societăţii şi prin această mişcare, cunoaşterea filosofică, ca şi revelaţia religioasă, se adaptează naturii societăţii şi se obiectivează. Atunci este omul cel mai bine apărat, dar el cumpără foarte adesea această protecţie falsificându-şi conştiinţa prin minciuna socialmente utilă. În faţa celorlalţi, în faţa societăţii, orice om devine un actor, căci înseamnă mai mult să exişti, decât să scrii. Joci un rol pentru că ocupi un loc în societate. Actorul depinde de alţii, de public; astfel funcţia sa este protejată de poliţie. Dimpotrivă, omul care pentru cunoaştere stă în faţa lui Dumnezeu, nu vorbeşte poate numai în deşert, dar este expus atacurilor religiei şi ştiinţei, devenite instituţii sociale. Aşa cere natura filosofiei la naşterea sa, aceasta este tragedia filosofului.

Putem clasifica diferit speciile filosofiilor, dar este o distincţie pe care întreaga istorie a filosofiei permite să o recunoaştem. Ea manifestă în acelaşi timp dualitatea principiilor fundamentale şi influenţa sa, care, pătrunzând în întreaga filosofie, intervine în soluţionarea tuturor problemelor importante. Alegând între

ele, independent de orice constrângere obiectivă, filosofii atestă personalitatea filosofiei. Iată, începând cu principiile, cele două de teze care definesc aceste două filosofii:

Primatul libertăţii asupra existenţei Primatul existenţei asupra libertăţii;

2. Primatul existenţei subiective Primatul lumii obiective asupra asupra lumii obiective; existenţei subiective

;

3.Dualism; Monism;

4.Voluntarism; Intelectualism

5.Dinamism; Statism

6. Activism; şi sentimentul creaţiei; Pasivitate, contemplaţie;

7. Personalism; Impersonalism;

8. Antropologism; Cosmologism;

9. Filosofie a spiritului Naturalism

Aceste principii pot fi compuse divers pentru a forma sisteme diverse; în ceea ce mă priveşte optez între ele şi optez hotărât pentru prima serie de teze, care decurge din primatul libertăţii asupra existenţei; dar de îndată ce admiţi opoziţia fundamentală şi determinantă între libertate şi necesitate, spirit şi natură, subiect şi obiect, personalitate şi societate, individual şi general, se adoptă o filosofie a tragicului, căci dacă afirmaţia primatului existenţei asupra libertăţii o exclude, cel al libertăţii asupra existenţei o antrenează. Este imposibilitatea de a atinge existenţa pe calea obiectivării, de a realiza comuniunea între oameni reducându-i la condiţia de fiinţe sociale, cea care suscită tragicul aruncând un conflict etern între eu şi obiect, apoi de aici în problema gnoseologică a singurătăţii, care interesează în acelaşi timp filosoful şi cunoaşterea filosofică. Acestei probleme îi este consacrată această carte. Ea se leagă de distincţia între o filosofie cu mai multe planuri şi o filosofie cu un singur plan al existenţei umane.

II.

Filosofie personală şi impersonală, subiectivă şi obiectivă – Antropologismul în filosofie – Filosofia şi viaţa

Kierkegaard insistă cu o forţă deosebită asupra subiectivităţii, personalităţii oricărei filosofii, adică asupra prezenţei vii a filosofului în cursul oricărei speculaţii. Prin opoziţia sa faţă de Hegel, prin revolta sa împotriva filosofiei raţiunii universale şi obiective, împotriva "generalului", el îl aminteşte nu o dată pe Bielinsky[13] a cărui influenţă se simte în dialectica lui Ivan Karamazov la Dostoievski. Desigur, Kierkegaard merită cu mult mai mult decât Dostoievski numele de filosof, dar filosofia, întreb eu, poate să nu fie personală şi subiectivă? E posibil să se confirme adevărul şi obiectivitatea sau impersonalitatea? Meditaţia următoare va fi special consacrată examinării acestei întrebări; dar încă de acum este indispensabil să disociem deliberat adevărul şi obiectivitatea. Dar când aspiră la obiectivitate, filosofia nu poate să nu fie personală. Orice filosofie de valoare poartă marca

personalităţii autorului. Acest fapt este adevărat nu numai în ceea ce priveşte filosofiile foarte individualizate ale Sf. Augustin, Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer sau Nietzsche, căci nu e mai puţin adevărat în legătură cu cele ale lui Platon, Plotin, Spinoza, Fichte sau Hegel. Personalitatea filosofului se manifestă deja în alegerea problemelor şi în preferinţa pentru unul din tipurile de filosofie distinse mai sus, apoi în natura intuiţiilor predominante, în repartiţia atenţiei, în amploarea experienţei spirituale.

Admiţând că nici o filosofie nu poate fi decât opera eului, nu vrem să spunem că filosofia îl închide în sine însuşi; cel puţin este adevărat, pentru că adevărata filosofie, acolo unde sesizează ceva din real, nu este aceea care scrutează obiectul, ci aceea pe care o zbuciumă sensul vieţii şi a destinului personal, pe care îl începe prin reflecţia filosofului asupra propriului destin, cum o arată chiar filosofia în întregime geometrică şi obiectivă a lui Spinoza.[14] N-am putea-o repeta prea mult. Ceea ce cunoaşte, nu este spiritul universal sau raţiunea universală, nici subiectul impersonal, "conştiinţa în general", este eul, omul ca existenţă concretă, persoana; şi problema fundamentală a cunoaşterii este aceea a cunoaşterii mele, a cunoaşterii personale a omului însuşi. Orice gândire creatoare este intim

individuală, nu în sensul că individul ar fi închis în el însuşi, limitat; razele luminoase ies dintr-un unic focar, dar modul în care sunt primite diferă de la om la om.

Nu trebuie să-i credem pe filosofi când pretind că gândirile lor sunt purificate de orice afectivitate. Tot prin sentiment cunoaşte şi "cel mai obiectiv" şi "cel mai impersonal" dintre ei. Sigur că Descartes, pentru a ajunge la cogito a trebuit să treacă prin emoţie şi a încercat descoperirea într-un extaz de ordin emoţional.[15] Că s-a folosit de reflecţie pentru a se asigura de existenţa sa, aceasta nu înseamnă că prin reflecţie pură a ajuns aici; această reflecţie era în acel moment pentru el o emoţie intensă. Etica lui Spinoza, în ciuda metodei geometrice, este în întregime saturată de sentimente; l'amour Dei intellectualis trădează o evidentă emotivitate. "Intelectualismul" însuşi poate exprima o emoţie personală şi obiectivitatea să nu fie decât un nume care maschează pasivitatea unui om, în aşa fel încât, într-un fel, filosofia lui Hegel nu este mai puţin subiectivă decât cea a lui Nietzsche, pur "obiectivă", şi mai impersonală decât filosofia lipsită de orice originalitate şi pe care nu o inspiră nici un suflu creator.

Tot într-un mod subiectiv trebuie descoperită lumina originală, adică cea care

emană de la sursa primă, în timp ce obiectiv, impersonal, nu poate fi descoperit decât ceea ce este secundar, reflectat, şters. Nu rezultă de aici, desigur, că trebuie forţată originalitatea: un asemenea efort, precis ar fi lipsit de ea şi n-ar face decât să-i asigure absenţa. Dar trebuie să rupem deliberat cu această prejudecată, pentru că, a fi personal şi obiectiv înseamnă să rămâi închis în tine însuţi, să fii capabil să ieşi în vastele spaţii ale lumii, exclus din comuniunea cu divinul. Mai degrabă impersonalul şi obiectivul închid şi interzic orice pătrundere de dinăuntru în afară. Se cuvine să nu confundăm personalitatea cunoaşterii cu egocentrismul. Aceasta este recluziune fără ieşire, sufocare, nebunia de sine, păcatul originar; personalitatea, dimpotrivă, este calea către Dumnezeu pentru că este după chipul şi asemănarea lui. Astfel persoana este aceea care interesează cunoaşterea şi speculaţia filosofică, empirică prin faptul că este legată de experienţa trăită şi depinde de amploarea ei, de bogăţia acestei experienţe. Omul viu, total, gândeşte cu sine însuşi în filosofia sa, personală şi umană. El nu e separabil de filosofie, căci filosoful, subiect al cunoaşterii, se găseşte cufundat în existenţă, există el însuşi înainte de a cunoaşte fiinţa şi existenţa şi de această condiţie depinde calitatea cunoaşterii sale. El cunoaşte fiinţa pentru că el

însuşi este fiinţă.

Orice filosof nu dispune, desigur, decât de un orizont îngust; plenitudinea fiinţei nu-i este acordată; nu-i este dat să primească lumina totală şi aceasta determină divergenţele între curentele filosofice. Lumina nu lasă să cadă pe fiecare conştiinţă decât câteva dintre razele sale; şi din originar, filosoful nu zăreşte decât ceea ce-i este descoperit. În afară de acesta nu există decât remaniere de idei primite, aporturi livreşti, când mai există ceva. În spatele oricărei filosofii se ascunde zbuciumul vieţii, sensului, destinului; şi filosofia e înainte de orice doctrină a omului, doctrina omului integral prin omul integral. Dar numai filosofia o poate face căci ea nu este nici biologică, nici psihologică, nici sociologică.

Nu este posibil să eliberezi filosofia de antropocentrism. Prin dorinţa de a depăşi păcatul originar de egocentrism, filosofii au fost tentaţi adesea, căci exact ca egocentrismul, antropocentrismul devine fals şi vinovat. Nu e mai puţin adevărat că toate încercările de a elimina din filosofie filosoful ca om şi în acelaşi timp, tema fundamentală pentru ea, a umanităţii, sunt himerice şi iluzorii. Ambiguitatea antropocentrismului vine din aceea că omul purtând în adâncul lui însuşi enigma fiinţei, fiind chipu l şi asemănarea a ceea ce este mai înalt, a

ceea ce este cel mai divin în ființă este în același timp limitat la propria sa temă și reduce orice ființă, și ființa cea mai divină, la propria sa imperfecțiune. De aceea nu trebuie să încercăm să debarasăm filosofia de orice fel de antropocentrism, ci să epurăm, să ridicăm acest antropocentrism; să epurăm, să ridicăm acest antropocentrism, să facem să transpară în filosof ca om această imagine a ființei celei mai înalte care este închisă în el. Filosofia nu poate fi autonomă, dacă vrem să spunem prin aceasta că ea ar fi detașată de omul total și de experiența sa vitală, independentă de subiectul cunoscător cufundat în ființă. Ea n-ar putea pretinde asta decât înșelându-se. Filosofia este sau nu este antropologică. Dacă ea cunoaște ființa, este în și prin om. Și toată problema este de a ridica calitatea acestui antropologism, pentru a face să apară ceea ce aș numi *omul transcendental*, cu condiția să nu-l confundăm cu "conștiința transcendentală", care n-are nimic uman.

Filosofia e necesar antropologică în sensul că n-ar putea fi detașată de viață, că nu poate fi exclusiv teoretică. Ea trebuie să fie acțiune, să servească la ameliorarea existenței, să fie practică, după cum au căutat întotdeauna marii filosofi, cel puțin cei ca n-au rupt-o cu înțelepciunea. Aversiunea față de această viață

cotidiană, fastidioasă, reîncepută neîncetat, faţă de urâţenia ei, de nedreptăţile ei, suscită fie evaziunea într-o altă lume, în contemplare metafizică sau mistică din lumea ideilor sau cetatea divină, fie activitatea creatoare care se ocupă cu transformarea acestei lumi şi edificarea unei lumi noi. Adevărata filosofie, cea care este înţelepciune, nu poate rămâne o filosofie de şcoală. Când elita filosofică este ruptă de viaţă, ea se găseşte într-o situaţie falsă care nu se poate menţine. Trebuie ca filosofia să se apropie de practică aşa cum limba filosofică trebuie să se apropie de limba comună. Ea e solidară cu totalitatea vieţii şi spiritului pentru care nu este decât o funcţiune. Cum ar cunoaşte ea misterul fiinţei dacă nu s-ar cufunda în destinul uman, nu i-ar deplânge nefericirea, dacă s-ar întoarce de la el? Filosofia este un act de viaţă. Metafizicienii de altă dată erau aceia care neştiind nimic despre viaţă, despre oameni, despre lume, se retrăgeau într-o lume cu totul abstractă şi ideală de concepte. Ce-i de mirare dacă figura metafizicianului a putut deveni un obiect de curiozitate şi de batjocură? Se ajungea să se vadă în el nu un înţelept, ci un om complet ignorant în privinţa vieţii. Dimpotrivă, dacă poate exista o metafizică, ea este cunoaştere a vieţii, a realităţii concrete, a omului şi determinismului său. Ea

trebuie să se hrănească cu experienţă vie şi filosofii să ia parte la mişcarea creatoare a vieţii, la drama sa.

Marx, căruia-i plăcea să se reclame din idealismul german, Fichte şi Hegel, a exprimat ideea că filosofia nu se mai poate mulţumi de acum înainte cu cunoaşterea lumii, că trebuie să o schimbe, să creeze din ea o lume nouă. El credea că gândirea teoretică şi abstractă a lui Fichte trebuie să se materializeze în practică. Această idee a lui Marx a îmbrăcat o formă monstruoasă şi caricaturală la marxişti. Pentru că s-a aliat, într-o manieră surprinzătoare şi logică, unei filosofii nu a activităţii, ci a pasivităţii, materialismului. În ea însăşi se închide o mare parte de adevăr. La noi, ea a fost exprimată într-o manieră cu totul diferită, de N. Fedorov, pentru care filosofia este "proiectivă", şi trebuie să schimbe lumea.

Înseamnă aceasta că filosofia este destinată executării unor "comenzi sociale"? Cu siguranţă nu, pentru că ar deveni astfel pasivă. Nu filosofia trebuie să depindă de societate, ci societatea trebuie să depindă de filosofie. Există un mare adevăr în trecerea de la filosofia lui Hegel la antropologismul lui Feuerbach, pentru că ea reprezintă trecerea inevitabilă de la spiritul universal şi general la om. Devierea lui Feuerbach spre materialism a desfigurat acest

adevăr, pentru că materialismul e neputincios să zărească omul total şi concret. Dar era imposibil să se rămână la misterul hegelian al conceptului, la dialectica conceptului, care era pentru Hegel o dramă misterioasă .

Filosofia greacă socotea că cunoaşterea filosofică trebuie să fie cunoaşterea generalului, nu a particularului şi individualului, prin ambiţia de a atinge, dincolo de experienţa sensibilă, mobilă a multiplicităţii, lumea ideilor. Astfel ea s-a mulţumit cu aceasta: n-a înţeles individualul, n-a avut n-a avut categoria personalităţii, n-a conceput libertatea. Această limitare a filosofiei greceşti s-a transmis filosofiei scolastice care a fost sufocată sub universali. Ea se continuă desigur sub o formă diminuată, prin nominalism, până în filosofia modernă. Totuşi experienţa creştină, revelaţia creştină, au deschis perspective absolut noi: misterul personalităţii şi acela al libertăţii au fost descoperite.

Ceea ce eu numesc *filosofie personală* n-are nimic de-a face cu ceea ce gândirea timpurilor moderne numeşte *subiectivism, individualism, empirism, nominalism*. Categoria de general, care se opune celei de individual sau particular este o categorie eronată şi trebuie să fie depăşită. Generalul nu are existenţă ontologică, cum o vom vedea în examinarea problemei

personalităţii şi societăţii. Căci universalul este şi individualul, şi nu numai generalul. Dumnezeu este universal, el nu este general, ci individual. Generalul este un compromis, o eroare, survenite în stadiul cunoaşterii apofatice, adică al cunoaşterii pe cale de se detaşa de toate noţiunile determinante, de tot ceea ce este finit. Domeniul generalului, exclusiv al personalului şi individualului, este acela al lumii obiective, socializată, care nu este realitatea autentică, lumea divină şi existentă. Vom vedea că generalul este înainte de orice de provenienţă socială şi rezultă din interpretări sociologice. În general, omul este solitar şi filosof în acelaşi timp. Deci aparţine filosofiei personale să pătrundă generalul pentru a ajunge la existenţa autentică. Nu la general se gândea Spinoza când, prin al său amor Dei intellectualis voia să iasă din singurătate şi să ajungă la beatitudine. Orice filosofie personală este o aspiraţie de a ieşi, prin cunoaştere, din singurătate şi de a trece frontierele individualităţii.

A doua meditaţie

Subiectul şi obiectivitatea

I
Subiectul cunoscător şi omul

Idealismul german a dat obiectivismului filosofiei greceşti şi scolasticii o lovitură după care nu se mai poate ridica. Este o eroare să credem că idealismul german, în special Kant, ar fi pus în discuţie existenţa însăşi. Îndoiala sa are drept obiect această afirmaţie a realismului naiv că lumea obiectelor n-ar fi decât una cu fiinţa absolută şi că fiinţa absolută n-ar fi decât una cu lumea obiectelor. Munca a fost începută de Descartes, dar raţionalismul prekantian, n-a pus problema destul de radical. A trebuit transferat centrul de gravitate al filosofiei de la obiect la subiect, şi de atunci în subiect s-a căutat cheia problemei existenţei. Lumea realităţilor obiective, a obiectelor a coborât de pe primul pe locul al doilea, devenind lumea fenomenelor. Căci dacă n-a avut dreptate Kant să le opună pe acestea lucrului în sine, refuzat, cum însuşi numele o indică, experienţei şi cunoaşterii, a avut dreptate să le distingă, căci activitatea subiectului se găsea astfel descoperită.

Teoria cunoaşterii a fost întotdeauna clădită pe opoziţia dintre subiect şi obiect.[16] Trebuie însă precizat ce este subiectul. În ce raport se găseşte subiectul pur al cunoaşterii,

subiectul gnoseologic cu omul, cu mine însumi, subiectul practicând cunoaşterea? Problemei ascunse de omul considerat ca subiect consacrat, idealismul german i-a substituit-o pe aceea pe care o pune subiectul pur, conştiinţa transcendentală a lui Kant, eul non-individual şi non-uman al lui Fichte, spiritul universal al lui Hegel. Prin această substituire, cunoaşterea înceta să mai fie o cunoaştere proprie omului, ea devenea o cunoaştere divină, aparţinând raţiunii sau spiritului universal; şi omul înceta să mai fie subiectul cunoscător.

Rezultă de aici că filosofia trebuia să se depersonalizeze. Dar degeaba a fost acuzată o filosofie personală de psihologism, i s-a imputat psihologismului omul, eul uman, persoana umană, incertitudinea fundamentală a rămas: ce raport există între conştiinţa transcendentală, raţiunea, subiectul gnoseologic şi omul însuşi cu personalitatea sa? Căci, în definitiv, omul însuşi cunoaşte. În ceea ce priveşte conştiinţa transcendentală, subiectul pur, Kant depăşeşte scepticismul cu ajutorul formelor sale a priori; dar omul care cunoaşte este prin aceasta mai avansat? Cum se înrădăcinează conştiinţa transcendentală în conştiinţa umană, individuală? Cum întemeiază ea validitatea cunoaşterii? Pentru a întrebuinţa limbajul idealist, care este

relaţia de la logic la psihologic?

Ceea ce există în esenţa acestei dezbateri este eroarea conform căreia se aruncă tot umanul în psihologic, se consideră conştiinţa umană cu totul psihologică, în timp ce se reprezintă conştiinţa logică şi transcendentală străină cunoaşterii omeneşti. De asemenea, suntem mânaţi să vedem în omul însuşi un obstacol în calea cunoaşterii filosofice. Se vrea eliberarea filosofiei de "prezenţa subiectivă a omului". Tot aşa teologii pretind adesea că omul este un obstacol revelaţiei ca şi cum nu pentru om s-ar produce revelaţia. De fapt, filosofia a fost întotdeauna inconştient antropologică şi antropocentristă; şi dacă datoria ei ar fi să lupte împotriva psihologismului, filosofia s-ar sinucide combătând antropologia. Psihologism înseamnă relativism. Adevărata problemă, care duce dincolo, este de a şti ceea ce este omul, ce posibilităţi de cunoaştere sunt incluse în natura umană. Problema omului n-a fost pusă de idealismul german, aici este principala sa deficienţă.

Ea rezultă din tendinţa sa spre monism. Nu o dată am exprimat deja ideea paradoxală că marii idealişti germani sunt legaţi de Luther printr-o legătură de rudenie. Aceasta cere o explicaţie. Ce există cu adevărat în comun între

Fichte, Hegel pe de o parte şi Luther pe de alta? Totul este, se pare, la polul opus. Luther excomunica raţiunea, nega filosofia, judeca natura umană ruinată de păcat. Dimpotrivă, Hegel glorifica raţiunea, diviniza filosofia şi pentru păcat nu avea decât un sens foarte şters. Dar nimic mai misterios decât influenţele spirituale, ele sunt subterane şi surprinzătoare. Luther atribuia totul iertării, à la grâce, acţiunii lui Dumnezeu; nimic omului, libertăţii sale.[17] El nu admitea reciprocitatea de acţiune între cele două noţiuni, cea divină şi cea umană. Ce face idealismul german dacă nu să urmeze această tendinţă monistă? El a secularizat, a aplicat cunoaşterii iertarea lutherană, considerată ca sursă unică a tuturor bunurilor: conştiinţa transcendentală, raţiunea universală, spiritul universal care nu sunt altceva decât această iertare secularizată; ea şi nu omul este sursa cunoaşterii. La Hegel, mai ales, pare evident că Dumnezeu însuşi, raţiunea sa, spiritul său, este cel care cunoaşte, niciodată omul. Astfel că graţia care servea la început să facă filosofia inutilă este finalmente chemată să contribuie la gloria sa, chiar la zeificarea sa.

Toată dificultatea provine aici din faptul că nu se cunoaşte acţiunea reciprocă a celor două naturi ale omului. Subiectul pur, în idealismul

german, este la fel de activ pe cât este posibil, pentru că merge până la a crea lumea, în aşa fel încât omul însuşi nu are, pentru a spune astfel, nimic de furnizat operaţiunii cunoaşterii, şi odată zămislită de activitatea constructivă a cunoaşterii, această lume însăşi nu mai lasă loc activităţii creatoare a cunoaşterii. Problema contribuţiei libertăţii umane, - spun umane şi nu divine, - la actul de cunoaştere, nu este nici măcar pusă. În timp ce activitatea subiectului gnoseologic este umflată la extremă, omul, în sânul cunoaşterii, rămâne pasiv, nu este niciodată activ: el nu face decât să execute ordinele conştiinţei transcendentale. Dacă aceasta nu apare încă în plină lumină la Kant, care nu a ajuns până la monism, este cu totul limpede la Fichte, la Schelling în prima perioadă şi în final la Hegel.

Aceste reflecţii ne duc spre sursele şi fundamentele religioase ale teoriei cunoaşterii. Aceste surse şi aceste fundamente se găsesc în ideea teandrică, adică în ideea acţiunii reciproce a celor două naturi, fie a libertăţii, a activităţii, a eficacităţii creatoare, pe care trebuie să le recunoaştem atât naturii umane cât şi naturii divine. Este condiţia indispensabilă a însăşi posibilităţii unei filosofii personale, a oricărei filosofii a persoanei umane. Este adevărat că conştiinţa obiectivează lumea; la origine, la

începutul acestei obiectivări, ea este activă, pentru a fi pe urmă pasivă, în măsura în care va depinde de lumea obiectivă. Dar ea va putea, din nou, să facă dovada unei activităţi, eliberându-se de dependenţa sa în această privinţă. Folosirea termenului de *obiect* nu va implica niciodată din partea mea decât ceea ce este cunoscut, independent de subiect şi nu va fi decât un mod particular de a înţelege cunoaşterea şi existenţa fiinţei. Obiectivitate nu va însemna niciodată pentru mine *adevăr*, independenţă faţă de stările subiectului; dimpotrivă acest cuvânt va indica dependenţa a ceea ce va fi numit obiectiv faţă de stările subiective, de raporturile între oameni. De asemenea, obiectivare nu va fi niciodată identificabilă cu *manifestare, revelaţie şi incarnaţie.*

Se pare că problema omului trebuia să fie pusă în filosofia existenţială a lui Heidegger şi Jaspers. Ontologia lui Heidegger, cum se exprimă ea în Sein und Zeit este o ontologie a existenţei umane. Pentru el "grija", frica, supunerea omului banalităţii impesonalului (das Man), moartea, decăderea lumii, nu sunt de domeniul psihologiei, ci al ontologiei. – De asemenea, la Jaspers situaţia-limită (die Grenzsituation) are o semnificaţie metafizică pentru acelaşi motiv ca şi problema comunicării între persoane. Totuşi, nici

Heidegger nici Jaspers nu pun cu adevărat problema omului şi nu fac din antropologia filosofică fundamentul întregii filosofii. Ei furnizează multe materiale construcţiei unei doctrine filosofice a omului, dar nu lucrează la aceasta ei înşişi. Ei lasă întreagă întrebarea: ce este omul ? De ce se descoperă structura fiinţei exclusiv în exist enţa şi destinul său? Ei nu explică nici de unde-i vine omului virtutea cunoaşterii sale. Jaspers se distinge de Heidegger prin aceea că nu crede în posibilitatea unei metafizici şi a unei ontologii obiective după modelul ştiinţei, el consideră metafizica mai subiectivă, mai pasională şi vede aici un fel de lectură de simboluri: este un psiholog extrem de subtil. Dar nu pentru scepticism şi lipsă de credinţă trebuie apărată subiectivitatea şi personalitatea metafizicii, ci pentru că aceasta deschide calea unei cunoaşteri mai înalte. Totul se raportează la problema omului, pe care, oricât ar părea de ciudat, filosofii n-au pus-o niciodată, căci aceasta a fost mai degrabă preocuparea teologiei, sau cel puţin a unei filosofii esenţialmente religioase.

O tentativă interesantă pentru a depăşi orice specie de antropocentrism în cunoaştere este filosofia lui Brunschvicg.[18] Este un idealism matematic al cărui tipologie urcă până la Platon.

Pentru Brunschvicg orice filosofie cu tendinţă biologică este antropocentrică, în timp ce o filosofie de inspiraţie matematică este absolut dezinteresată şi pură de orice contaminare cu omul. De aceea adevărurile matematice interesează viaţa spirituală, mai mult decât problema sensului vieţii, cu care omul este încă amestecat. Cunoaşterea matematică este o spiritualizare. Filosofia trebuie să se elibereze definitiv de orice vestigiu al mitului creştin al omului şi al poziţiei lui în centrul universului. Această concepţie manifestă un spirit înrudit cu acela al lui Spinoza, care combătea formele grosolane ale antropocentrismului şi antropomorfismului. De fapt problema omului, ca centru al existenţei este o problemă creştină prin excelenţă; şi orice filosofie antropologică este o filosofie creştină. Gândirea greacă, care n-a pus problema omului în toată profunzimea şi plenitudinea sa, n-a discernut în el decât raţiunea, fără să vadă ceea ce comportă el central şi problematic.

Omul este în interiorul fiinţei. El este înainte de a cunoaşte ceea ce este; şi posibilitatea cunoaşterii sale e în funcţie de ceea ce este fiinţă în el. În însăşi calitatea sa de fiinţă rezidă ceea ce face posibilă cunoaşterea sa, căci dacă transcendentul există, el nu e deloc *obiectiv* şi

autoritar; şi dacă contează pentru existenţa umană îi este de asemenea imanent. Ceea ce este prim, nu este conştiinţa sau subiectul în faţa existenţei, sau senzaţia sau percepţia ca elemente separate, ci omul total, omul ancorat în inima existenţei. Nu trebuie să-l confundăm cu omul pe care-l studiază psihologia şi sociologia, căci acesta aparţine lumii obiectivate, în timp ce omul real este omul în existenţa sa intimă. Cum din Renaştere datează descoperirea şi reabilitarea naturii, sub influenţa sa omul a început să se recunoască drept o parte a naturii. Însemna, i se părea lui, să se elibereze. În prezent, a sosit timpul să descoperim şi să reabilităm omul, *nu fragment al naturii şi lumii obiectivate, ci ca fiinţă în sine, în afara lumii obiectivelor şi lucrurilor, în existenţa sa intimă*. De acum înainte problema cunoaşterii nu va mai fi ca o opoziţie dintre subiect şi obiect, ci ca opoziţia cunoaşterii şi existenţei.

Într-adevăr, subiectul, aşa cum îl înţelege teoria cunoaşterii, nu este fiinţa, ci opusul fiinţei. Dimpotrivă, omul este fiinţă. În calitatea în care este aruncat în lume, el este stăpânit de obiect şi se situează el însuşi printre obiecte. Dar înăuntrul său el face dovada fiinţei sale, a destinului său propriu. Numai în calitate de om ne interesează când punem problema cunoaşterii. Natura

subiectului nu mai apare aici ca subiectivă şi psihologică, ea este ontologică. Sigur, spiritul nu este niciodată obiect, el este întotdeauna subiect, dar este într-un sens mai profund decât o afirmă gnoseologia. Sensul vieţii nu mi se poate descoperi obiectiv; nimic obiectiv n-are niciodată alt sens decât acela care-i este conferit în subiect, în interiorul spiritului. În eu, în om se revelează orice sens: el este comensurabil eului. Când, dimpotrivă, se prezintă sub o formă obiectivă, ca un dat intrinsec emis de lucrurile însele, nu este afectat de un caracter social şi revelează întotdeauna într-un fel supunerea spiritului. Husserl recunoaşte că adevărul este esenţa fiinţei; dar cum el afirmă, de asemenea, că, cunoaşterea nu este o senzaţie subiectivă, care nu ar fi decât reflexul fiinţei, este adevărat că, după el, fiinţa se revelează în conştiinţă. Înseamnă că subiectul cunoscător este deja fiinţă prin el însuşi şi în calitate de fiinţă stă în faţa lumii.

Împotriva a ceea ce susţin majoritatea teoreticienilor cunoaşterii, Kierkegaard afirmă că în subiectivitate se găsesc adevăr şi realitate. Trebuie că are dreptate deoarece obiectul nu posedă prin el nici un criteriu al adevărului. El nu se poate găsi decât în eu, în conştiinţa mea intelectuală şi morală. A obiectiva criteriul adevărului nu e decât a-l transfera în conştiinţa

altcuiva, ceea ce nu diminuează, ci creşte dificultatea. Este adevărat că, comuniunea cu adevărul implică întotdeauna ca eul să evadeze din învecinarea sa cu sine însuşi. *Cunoaşterea este egocentrismul depăşit.* Ea nu este egocentrică, este personală; căci nu din persoană, ci din eu izvorăsc egocentrismul şi egoismul, şi el trebuie sacrificat, în timp ce, dimpotrivă, persoana trebuie să fie realizată. Trecerea de la eu la Dumnezeu, această evaziune care este precis triumful definitiv al omului asupra păcatului de egocentrism, se efectuează concomitent cu altul, ea nu se efectuează prin mijlocirea altuia, în aşa fel că, nici unul dintre ceilalţi oameni nu poate fi originea atitudinii mele faţă de Dumnezeu. Dacă este altfel, înseamnă că am trecut pe un plan subordonat, acela al obiectivării sociale. Cunoaşterea este un act înainte de a deveni obiectul unei teorii a cunoaşterii, pentru că singurul fapt de a lua cunoaşterea ca obiect este deja un act de cunoaştere. În al doilea rând peste tot şi întotdeauna obiectivarea se produce în faza mijlocie a conştiinţei şi o supune, dar înainte sau după această obiectivare trebuie să căutăm originalitatea cunoaşterii realităţii.

Numai în raport cu obiectul, cu lumea obiectivată în vederea acestei obiectivări pe care teoria cunoaşterii a făcut-o din om un subiect.

Considerat fără legătură cu această obiectivare, independent de opoziţia sa la o fiinţă obiectivă, subiectul este un om, o persoană, fiinţă vie, locuind în sânul fiinţei. Adevărul este în subiect, dar nu într-un subiect care există vizavi cu obiectul şi prin urmare se întoarce de la fiinţă, ci în subiect ca existent. În lumea obiectivă, în lumea lucrurilor, nu se află nici criterii, nici sursă de adevăr. Grec sau scolastic, intelectualismul expune o concepţie a subiectului care îl face cu totul pasiv nelăsându-i decât să perceapă existenţa prin inteligenţă, prin gândire. Rezultă că produsele gândirii riscă uşor să fie luate drept fiinţă ca şi cum gândirea, care nu încetează de a fi activă, n-ar putea fi decât o oglindă. Gândirea mea începe prin a se găsi înaintea unui haos; dar este făcută pentru a fi limpede, pentru a purta lumina în tenebre, pentru a introduce sensul în lumea non-sensului, şi prin actul de a cunoaşte tenebrele, lumea non-sensului, aduc lumina şi sensul.

Cunoaşterea este în esenţă activă pentru că omul este activ. De îndată ce tema cunoaşterii se îndepărtează de la relaţia dintre cunoaştere şi fiinţă, n-ar putea admite că, cunoaşterea nu face decât să reflecte pasiv existenţa, că ea o determină în întregime cum ar face-o o lume a cărei creaţie ar fi încheiată. Cunoaşterea, care

împrumută din activitatea liberă a omului, nu este o reflectare pură, ci o transfigurare creatoare. Şi aici, de asemenea, trebuie înţeles altfel decât o fac Kant şi Fichte. E adevărat că, pentru ei, subiectul, conştiinţa transcendentală, eul într-un fel, creează lumea, dar în această creaţie nimic nu vine din libertatea umană; nimic omenesc, deci. În această creare a lumii prin subiect, omul însuşi nu exercită nici o activitate de cunoaştere. Că de fapt omul nu este opera subiectului; e opera lui Dumnezeu, este sigur. Mai mult, această operă nu este încheiată şi omul trebuie să colaboreze la ea. Peste tot trebuie să fie înţeleasă libertatea sa creatoare, şi în cunoaştere sarcina sa este de a urma creaţia .

Lumea nu pătrunde în mine fără ca activitatea mea să fie solicitată, căci depinde de atenţia, de imaginaţia mea, de intensitatea conştiinţei mele; şi această intensitate nu vine dinafară, ci dinăuntru. E dovada că lumea care-i este propusă subiectului depinde de el ca om, ca fiinţă, ca existenţă, că cunoaşterea este relaţia fiinţei cu fiinţa, este creator în sânul fiinţei. După cum lucrurile sunt văzute de subiect sau de obiect, de spirit sau de natură, de personalitate sau de societate, ele diferă totalmente. Atâtea lumi diferite, căci nu există lume a obiectivităţii absolute, nu există decât diverse grade în

obiectivare. Absolutul nu rezidă în ceea ce este obiectivat. El se situează pe un alt plan, acela al spiritului înainte de obiectivare, al existenţei pe care obiectivarea nu a realizat-o. Dacă omul recurge la cunoaştere, înseamnă că trebuie să se apere împotriva multiplicităţii aspectelor lumii care îl oprimă, închizându-se unora, deschizându-se altora, adesea dispreţuind şi condamnând ceea ce-i este interzis. Trebuie să te transcenzi fără încetare ca şi cunoscător căci, ca subiect este important să îmbrăţişezi întreaga plenitudine a fiinţei şi cunoaşterea ta rămâne mereu parţială. Îndreptându-se către plenitudine, el avansează în creaţie. Deja, chiar în cursul obiectivării, de exemplu în prodigioasele creaţii de matematică, se manifestă activitatea sa creatoare; dar ea apare mai clar dacă obiectivarea este depăşită, în metafizica pătrunzătoare până la esenţial; şi dacă conştiinţa nu reuşeşte să fie absolută, înseamnă că, aşa cum a prevăzut Renouvier, natura sa o face relaţie.

Cum introduce deci omul în cunoaştere, ceva din libertatea sa? Iată problema care mi se va reprezenta. Este problema activităţii şi pasivităţii cunoaşterii. Teoria cunoaşterii lasă să subziste o enigmă, această întrebare, cum se face că obiectul, care este material şi iraţional, se reflectă sub formă de cunoaştere în subiect, care

este dimpotrivă un imaterial şi raţional? Nu o vom soluţiona dacă persistăm să înţelegem prin *cunoaştere* simpla reflecţie a obiectului în subiect, să considerăm fiinţa ca un obiect şi să alungăm de aici subiectul.

II

Subiectul existenţial şi obiectivarea
- Cunoaştere şi fiinţă – Revelaţia existenţei în subiect
- Obiectivarea şi problema iraţionalului –

-

Când teoria cunoaşterii opunând subiectul, obiectului, reuşeşte să le priveze de fiinţă atât pe unul cât şi pe celălalt, fiinţa dispare şi devine imposibil de cunoscut. A opune cunoaşterea fiinţei, înseamnă a o exclude din fiinţă. Căci în timp ce subiectul cunoscător nu mai este fiinţă, o vede opunându-se în calitate de obiect de cunoscut, dar nemaicomunicând cu misterul fiinţei, nu rezidă aici , ceea ce vede el înălţându-se în faţa lui şi devine ceva cu totul străin. Într-adevăr obiectivitatea este ceea ce este străin . Deasupra obiectului se formează concepte; dar nu poţi intra în comuniune cu el, sau cum spune Lévy-Bruhl, "în participare cu el".[19] În obiect nu se găseşte nimic din ceea ce există ireductibil original în individ, căci nu poţi percepe aici decât generalul; şi eterogenitatea persistă între individ şi acest obiect în care s-a alienat.

Când s-a obiectivat fiinţa, nu mai este deja fiinţă, este fiinţă elaborată de subiect la

sfârşitul cunoaşterii. Exact, pentru că subiectul devine în acest obiect altul, care găseşte aici expresia ce convine cel mai mult structurii sale cognitive. Cunoaşterea este în termeni proprii înstrăinare; dar această înstrăinare este însăşi opera subiectului, e însuşi spiritului cunoscător. Subiectul cunoaşterii, privat de orice existenţă interioară, este fără punct de sprijin în fiinţă; existenţa sa este exclusiv relativă, vizavi de obiectivitatea pe care şi-a proiectat-o înainte. În raport cu ea, actul cunoaşterii nu este un eveniment care interesează fiinţa şi care să-i fie interior; dimpotrivă îi este absolut extrinsec; e de natură logică şi nicidecum spirituală.

Astfel se joacă tragedia cunoaşterii, cum a revelat-o teoria cunoaşterii, a idealismului german, care îşi atinge limitele în curentele neokantiene. E adevărat că opoziţia cunoaştere-fiinţă, expulzarea subiectului înafara fiinţei, relevă o veche tradiţie filosofică; dar filosofia germană, după Kant, posedă imensa superioritate de a fi luat conştiinţa critică a obiectivării şi de a fi recunoscut aici opera subiectului cunoscător; în timp ce, în filosofia prekantiană, în special în cea scolastică, ea face obiectul unui realism naiv prin care subiectul ia produsele gândirii din acelea care manifestă puterea de a crea obiectul, pentru fiinţa în sine. Întreaga metafizică materialistă, cu

a sa doctrină a substanţei şi ierarhiei fiinţei rezultă de aici. Iată de ce Kant şi idealismul german trebuie să fie considerate ca formând un eveniment capital în istorie prin care omul ia cunoştinţă de sine.

E un eveniment liberator. S-a descoperit drumul care trebuie să elibereze de puterea opresivă, înrobitoare a lumii obiectelor. A lua cunoştinţă în mod critic de crearea obiectului de către subiect, înseamnă a se elibera de dominarea pe care acesta a exercitat-o asupra celuilalt, acceptând în mod naiv lumea materială ca impunându-i-se dinafară. După opera împlinită, după Descartes şi Berkley, prin Kant şi idealismul german, nu mai există putinţa de întoarcere la antichitatea metafizică de tip substanţialist care căuta fiinţa în obiect. De acum înainte fiinţa nu mai poate fi căutată decât în subiect şi acesta primeşte în intimitatea existenţei sale un caracter ontologic. Succesorii lui Kant de exemplu Fichte, Schelling, Hegel au construit o metafizică nu numai a obiectului presupus extrinsec, dar şi a subiectului însuşi; din nefericire au făcut-o tratând subiectul ca pe un obiect, lipsindu-l de orice existenţă interioară. De aici, urmează tendinţa spre universalismul fără rezerve şi constatarea problemei personalităţii umane. După cum înţeleg ei, subiectul nefiind

uman, nu este personal. După Kant şi Fichte, filosofia hegeliană abstracţie făcând de elementele iraţionale [20] pe care le cuprinde, s-a adeverit în întregime ca un nou raţionalism obiectiv. Actualmente, se va ajunge la depăşirea tragicului idealism, nu printr-o întoarcere la metafizicile dinaintea lui Kant, ci mergând înainte spre ceea ce se numeşte azi Existenz Philosophie, filosofia existenţei.

Kierkegaard e cel care opunându-se universalismului hegelian în sânul căruia individul era sufocat, degajează întâiul principiu al unei filosofii existenţiale. Numai fondul gândirii lui Kierkergaard trebuie reţinut pentru noutatea sa, căci este foarte simplă[21]: decât un strigăt de durere ieşit din drama personală a vieţii sale[22]. Această dramă l-a condus la recunoaşterea şi sublinierea caracterului existenţial al subiectului cunoscător, faptul iniţial al cufundării sale în misterul existenţei. Nu contează decât filosofia care ştie să exprime acest caracter existenţial; şi filosofia uită prea uşor că filosoful în vreme ce cunoaşte, există, şi filosofia sa traduce existenţa sa. S-ar putea spune că deşi Kant nu s-a exprimat el însuşi în aceşti termeni, filosoful considerat în existenţa sa se găseşte în afara lumii obiectivării, deci în interiorul fiinţei.

Subiectul este el însuşi fiinţă şi împărtăşeşte misterul fiinţei.

Dintre filosofii existenţialişti trebuie citaţi Sf. Augustin Pascal, în parte Schopenhauer şi Feuerbach; şi în a doua jumătate a secolului al XIX-lea Nietzsche şi Dostoievski, care e, de asemenea un filosof. Kierkegaard rămâne una din expresiile cele mai semnificative ale filosofiei existenţialiste. Eu însumi, deja demult, în *Philosophie de la liberté*, scrisă acum mai bine de 20 de ani, am definit filosofia existenţei fără să folosesc acelaşi termen, ca o filosofie care e prin ea însăşi ceva, ca o manifestare a fiinţei, a existenţei, spre deosebire de filosofia ce *tratează* ceva, despre obiect.

Aceasta însemnă că după părerea mea, urmând o concepţie care se apropie de cea a lui Jaspers, filosofia existenţei e o formă de cunoaştere care se sustrage obiectivării. În obiect, în cursul procesului care-l creează, misterul existenţei, al fiinţei concrete, dispare. Nu există aberaţie mai mare decât identificarea obiectivului cu realul. Se vorbeşte mereu ca şi când a cunoaşte ar fi a obiectiva, altfel spus, a înstrăina. Dimpotrivă, a cunoaşte, a cunoaşte efectiv, înseamnă a apropia, cu un alt cuvânt, a subiectiva, a raporta la existenţa care se descoperă în subiect. Trebuie deci abandonată

concepţia naturalist obiectivă a fiinţei şi înlocuită prin aceea a existenţei, a existentului, a „fiindului". Se poate înţelege însăşi fenomenologia ca o cunoaştere a unei experienţe care se desfăşoară dincolo de obiect. Comuniunea cu oamenii, plantele, animalele, mineralele, nu este de domeniul obiectivării, şi aici se descoperă posibilitatea noilor căi de cunoaştere.

În gândirea contemporană, Heidegger şi Jaspers sunt cei care reprezintă în primul rând filosofia existenţială. Heidegger pleacă de la distincţia dintre existenţa-în-sine şi existenţa-aruncată-în-lume, fiinţa de acolo, Dasein-ul. Fiinţa-în-lume, Dasein-ul este supus "grijii", fricii; temporalitatea este condiţia sa; e condamnat să devină impersonalul das Man. Banalitatea existenţei cotidiene atenuează tragicul morţii care rezultă din condiţia finită a fiinţei-în-lume, dar devine foarte intens atunci când existenţa reintră în ea însăşi. Existenţa este fiinţa cu care Dasein-ul existenţa-în-lume întreţine o relaţie sau alta; fiindul, Seiende, sunt eu însumi şi ce este al meu? Filosofia lui Heidegger are ca originalitate punerea accentului pe In-der-Welt-sein, Fiinţa-în-lume, condiţia fiinţei care e aruncată aici; este o fiinţă decăzută. Ceea ce constituie substanţa omului, este pentru el existenţa. Ceea ce e important la fiinţă, este şi

existenţă, nu numai esenţa sa, asupra căreia, existenţa are întâietate. Dar filosofia sa nu mai este o filosofie a esenţelor, ci a existenţelor. Dasein-ul îi apare sub forma grijii; el este înspăimântător şi spaima este însăşi lumea, căci singur faptul de a fi în lume este deja o decădere fiindcă Dasein-un a căzut în banalitatea lui impersonalului; această decădere face parte din conştiinţa ontologică a lui a-fi-în-lume. Conştiinţa morală cere omului, care este în lume, să iasă din această suferinţă în care este abandonat obiectivităţii. Dasein-ul este cuplabilitate. Tot ceea ce face fără grijă este zădărnicie.

În această filozofie, dificultatea este a înţelege de unde vine vocea conştiinţei. Heidegger este antiplatonician şi spiritul este absent din filosofia sa. În pesimismul său, este mai puţin filosofie a existenţei decât a lui a-fi-în-lume. Pentru a relua expresia sa, ontologia lui este ontologia "unui neant care neantizează". El nu ne descoperă ceea ce este existenţa aruncată în lume. De asemenea e adevărat că filosofia lui Heidegger îşi propune să fie o filosofie a existenţei, că problemele de care se ocupă, ca teama, banalitatea de toate zilele, decăderea, moartea, sunt cu totul diferite de cele pe care filosofia le-a tratat de obicei şi că ele sunt urmate

nu de o natura psihologică, ci de una ontologică.

Acestea sunt aceleaşi probleme care se găsesc şi la Jaspers[23], de care mă simt mai apropiat decât de Heidegger. El se interesează cel mai mult de situaţia limită a omului, problema comunicării dintre fiecare eu şi ceilalţi. El insistă mai ales asupra faptului că eul, în sine, adică în calitatea sa de existent, este altceva decât fiinţa universală. Eu nu sunt un obiect pentru mine însumi, pentru că existenţa nu este niciodată un obiect.[24] Asupra acestui punct capital, Jaspers se exprimă mai net decât Heidegger. El arată că eul existenţial spre deosebire de cel empiric este transcendent în timp, căci existenţa în timp este mai mult decât timpul. De primă importanţă este la Jaspers ideea de transcendent. Ea domină metafizica, care pentru el nu e o ştiinţă, ea e numai o funcţie a limbajului al cărui rol este de a face să intre în domeniul inteligibilului, ceea ce e transcendent în conştiinţa existenţei. Iată de ce el acordă egală importanţă cifrelor, simbolurilor: trebuie descifrată scrierea semnelor.

Se vede originalitatea acestei filosofii existenţiale a lui Heidegger şi Jaspers, tragică şi pesimistă pentru că pune omul în faţa abisului. În vreme ce aproape toată filosofia modernă a lui Descartes şi cartezieni prin Kant şi neokantieni,

până la pozitivişti, care erau sub influenţa dezvoltării ştiinţifice şi descoperirilor ştiinţei, conţineau o mare doză de naturalism, filosofia existenţei îl depăşeşte. Aici e marele şi indiscutabilul său merit; dar cum îl are de la Kierkegaard, originalitatea sa e stabilită şi ea trimite la ceea ce gândeşte el însuşi.

A exista, iată ce-l interesează pe cel care există – spune Kierkegaard. Ce înseamnă deci a exista? Existenţa este mai întâi[25] cu totul altceva decât gândirea. Ea nu există în spaţiu, ea există cum a arătat-o Bergson, în timp. Contrar logicii care e neclintită, existenţa este mişcare. Când gânditorul se gândeşte pe sine însuşi, nu o poate face decât suprimându-şi existenţa. Trebuie să existe contradicţie între gândirea abstractă şi existenţă, pentru că aceasta, fiind contradicţie, nu admite mediere. A exista înseamnă a fi interior sieşi. Mai profund decât *generalul* este particularul, căci existenţa nu rezidă în gândirea externă, ea se găseşte în nostalgie, disperare, freamăt, insatisfacţie, împotriva a ceea ce învaţă tradiţia platoniciană. Contradicţia e mai bogată decât identitatea. Nici un mister nu există în gândirea obiectivă, însă cea subiectivă e plină de mister. Existenţa este în devenire. Poate exista un sistem logic, dar un sistem al fiinţei nu-i cu putinţă, obiectiv tratând lucrurile; despre subiect

şi subiectivitate nu se poate trata decât subiectiv căci atâta timp cât cineva e interesat de adevărul obiectiv, însuşi acest interes este subiectiv.

Atingem aici punctul central al gândirii lui Kierkegaard: *subiectul cunoscător e un subiect existent;* gândirea subiectivă are obligaţia de a-şi manifesta caracterul. Creştinismul "paradoxului" pe care Kierkegaard îl propagă este o ruptură cu imanentismul. Pentru el interiorul nu este imanentul. Ceea ce el înţelege prin fenomen, este ceea ce se revelează; ori ceea ce se revelează este transcendentul. A propos de aceasta, se poate aminti în treacăt distincţia făcută de N. Lossky între ceea ce e imanent conştiinţei şi ceea ce e imanent subiectului conştient.

Orice înrâurire ar fi între Kierkegaard pe de o parte şi Heidegger şi Jaspers pe de altă parte, trebuie marcată o diferenţă esenţială între ei: Kierkegaard vrea ca însăşi filosofia *să fie* existenţă în loc să *trateze* numai despre existenţă. Ori, filosofia pe care o fac Heidegger şi Jaspers nu e niciodată decât o filosofie *a* existenţei *despre* existenţă, căci în ciuda a tot, aceşti filosofi rămân în tradiţiile şcolii. Ceea ce vor ei, mai ales Heidegger, este de a elabora odată cu existenţa categoriilor filosofice, a turna în categorii grija sau teama de moarte. Tentativa lui Heidegger de a se smulge influenţei cunoaşterii raţionalizate şi

obiectivate este cu certitudine remarcabilă şi ea este în multe privinţe novatoare. De asemenea e adevărat că nu există decât Dasein, existenţa-aruncată-în-lume, adică fiinţa obiectivată sau fiinţa complet abstractă şi goală de orice conţinut susceptibilă de a fi cunoscută prin concepte şi categorii. *Conceptul nu e niciodată relativ decât la obiect*, numai prin imaginaţie, simbolul şi mitul, cum o admite Jaspers mai net decât Heidegger se poate accede la existenţa în sine însăşi, adică la fiinţa primară. Rezultatul obiectivării, efectul fabricării conceptelor relative la obiecte este însaşi ipostazierea categoriilor gândirii. De atunci, cunoaşterea se ataşează esenţelor, substanţelor, lucrurilor, însuşi lui Dumnezeu şi face un lucru, în vreme ce cunoaşterea care se sustrage obiectivării atinge existenţa: ea este cunoaşterea persoanei de către persoană. Din cauza modului în care procedează, Heidegger este mai puternic când tratează despre Dasein decât când se întoarce spre existenţa însăşi; dar dacă el consideră obiectivarea ca pe o cădere, este el însuşi responsabil de această obiectivare.

Într-adevăr, dacă filosofia existenţei este o ontologie a existenţei, este o ontologie care nu poate fi construită ca altele, cu concepte şi categorii obişnuite. *Conceptul e totdeauna à*

propos de ceva, niciodată ceva: îi este refuzată existenţa. Vl. Soloviev face o distincţie interesantă între fiinţa abstractă care este predicatul şi fiinţa concretă care e subiectul fiinţei. Exemplu de fiinţă abstractă: această gândire există. Exemplu de fiinţă concretă: eu sunt. Nenorocirea este că se ipostaziază predicatele, ca şi când fiinţa concretă care nu poate fi predicat nu s-ar distinge de fiinţa gândită.[26] Vl Soloviev pare să fi vrut să ajungă dincolo de fiinţa abstractă, printr-o singură lovitură la existenţa concretă; şi din acest punct de vedere face el critica idealismului german. Totuşi, filosofia lui nu e cu adevărat o filosofie existenţială; el rămâne sub imperiul metafizicii raţionaliste şi atunci reuşeşte să exprime propria-i existenţă nu în filosofia, ci în poezia sa. Judecarea existenţei nu e o simplă judecată despre existent; ea este o judecată făcută de un subiect existent. Existenţa nu se deduce din judecată, ea este întâia şi fiinţa logică este deja efectul unei operaţii intelectuale care a constat în a produce obiectul. De aceea, fenomenologia lui Husserl, deşi judecând istoric, cea a lui Heidegger a ieşit din ea, nu mai merită numele de filosofie existenţială. Potrivit lui Husserl se găsesc obiecte reale fără mijlocire în esenţe şi evidenţa nu e o stare de conştiinţă, ci însăşi

prezenţa obiectului. Conştiinţa pură este descrisă de către fenomenologie şi rezultatul este viziunea esenţelor[27] (Wesentheiten). Dar viziunea esenţelor nu descoperă misterul existenţei.

Nu este o mai mult o filosofie existenţială nici aceea a lui N. Hartmann, cu al său "transobiectiv" oricât ar fi, de altfel, de interesantă concepţia sa ontologică a raporturilor între subiect şi obiect.[28] Dilthey, refuzând să înlocuiască viaţa sufletului prin elementele sale, să o autorizeze, este mai aproape când o studiază ca pe un tot în aspectele sale sintetice.[29]

Acum trec la propria-mi concepţie despre subiect şi obiectivare. Teoria cunoaşterii intră în impas când opune subiectul obiectului şi cunoaşterea – existenţei, căci nu poate să o facă fără să înlăture subiectul din existenţă şi să-l obiectiveze. Iată, dintr-o lovitură, subiectul lipsit de existenţă şi fiinţa confundată cu obiectul ca şi când aceasta n-ar fi produsul ne-existenţial şi *ontic* al subiectului însuşi. Cum n-ar reuşi această cale să închidă cunoaşterea într-o tragedie fără un posibil deznodământ? Ea este condamnată să se mişte într-un teritoriu exterior fiinţei. Trebuie deci să revenim la o teoria primitivă a cunoaşterii la un "realism naiv"? Ea nu valora mai mult din moment ce ignorând orice critică, consideră că

lumea obiectelor, rezultat al obiectivării, este existenţă, realitate primă. Nu trebuie să revenim înaintea criticii cunoaşterii, înaintea operei lui Kant, ci dimpotrivă, trebuie avansată teoria cunoaşterii cu încă un pas, admiţând că, cunoaşterea este *cunoaşterea fiinţei de către fiinţă*, că subiectul cunoscător în loc să se opună fiinţei ca obiect al său, este el însuşi exact ceea ce vom numi a considera subiectul existenţial. Existenţialitatea subiectului este cea care permite să se ajungă la descoperirea misterului fiinţei existente, ca una dintre căile spiritului; prin urmare cunoaşterea nu mai este pusă în faţa fiinţei, ea operează în însăşi intimitatea sa şi strâns legată de ea! Pentru a relua ideea justă din Aufklaerung, cunoaşterea este o iluminare a fiinţei, pe care secolul al XVIII-lea a degradat-o şi falsificat-o.

Recunoscând în actul cunoaşterii un act existenţial, depăşim plenul fiinţei abstracte pentru a ajunge la existenţa concretă. Hegel deja a simţit nevoia de a se ridica de la fiinţa, aproape echivalentă prin abstracţia sa non-fiinţei, la fiinţa concretă, adică la existenţă, care este la el unitatea fiinţei şi non-fiinţei. El numeşte această unitate Dasein.[30]

Deşi în alt sens decât Heidegger, aceasta însemna a pune problema cunoaşterii concrete şi

a încerca să te smulgi din opoziţia subiectului cu obiectul, afirmând caracterul ontologic al logicii.

Ce relaţie poate exista între subiect şi obiect dacă subiectul este exterior fiinţei şi fiinţa nu e decât un obiect pentru subiect, iată problema fundamentală. S-a încercat zadarnic o rezolvare afirmând identitatea gândirii cu fiinţa, a subiectului cu obiectul. Prin aceasta, gândirea identificată cu fiinţa, recuperează demnitatea sa ontologică; dar aceasta nu rezolvă întotdeauna problema cunoaşterii. Nu e suficient să spun că gândirea se identifică cu fiinţa; trebuie precizat de asemenea ce reprezintă gândirea în interiorul fiinţei. Ceea ce trebuie arătat este faptul că cunoaşterea este un act creator în intimitatea fiinţei, o ţâşnire la lumină spontană, o trecere de la tenebre la lumină. A cunoaşte nu este numai să proiectezi lumina asupra fiinţei. Cunoaşterea nu este numai lumina fiinţei, ea este lumină în sânul fiinţei, interioară ei. Nu fiinţa este imanentă cunoaşterii, ci cunoaşterea este imanentă fiinţei; şi presupunând identificarea dintre fiinţă şi gândire nu se ţine cont de iraţionalitatea fiinţei, ci i se substituie o fiinţă deja raţionalizată.

Există în fiinţă o adâncime obscură, cu care gândirea nu se identifică, pe care este datoare să o limpezească, unde cunoaşterea trebuie să-şi proiecteze lumina. Cunoaşterea este

pe marginea prăpastiei obscure a ființei, dar și ea trebuie să fie limpede și lucidă. E adevărat că este imanentă ființei, dar de asemenea, există și trebuie s-o spunem, o *transcendere* care se operează în interiorul ființei și cu ea, o scufundare în marile profunzimi, dincolo de orice ființă dată. Cunoașterea nu reflectă, ea adaugă ceva prin ea însăși. Dincolo de orice ființă dată se găsește o ființă și mai profundă: transcenderea este trecerea până la ea. Noțiunea de transcendent, statică și moartă, trebuie să fie înlocuită prin aceea de transcendere; și Simmel[31] vede pe bună dreptate în puterea de a transcende o calitate a vieții.

Intenționalitatea conștiinței poate fi interpretată ca o transcendere a subiectului, dar, dacă această cunoaștere este înțeleasă ca ființă, ca operând în, și cu ființa, ca transcendere a ființei, împlinindu-se în sânul ființei, aceasta nu este posibil decât cu condiția ca subiectul cunoscător să fie existențial, decât dacă cunoașterea sa este ancorată în misterul existenței, în adâncimile ființei, în loc de a nu face decât să reflecte ființa obiectivată. Participarea subiectului cunoscător la existență precede cunoașterea sa. Experiența mea existențială este anterioară cunoașterii mele. De aceea cunoașterea este reminiscență.

Filosofia începe prin îndoiala asupra lumii

vizibile, a lumii obiectelor şi lucrurilor; ea trece întotdeauna prin critica realismului. Critica cunoaşterii nu mai poate rămâne nici în stadiul idealismului. Trebuie să crească mai profund şi să ajungă până la existenţa situată în afara obiectivării, în afara opoziţiei subiectului cu obiectul, în afara lumii lucrurilor vizibile. Acest dincolo nu este locuit de lucrul în sine care nu este decât un produs al cunoaşterii, conceptul-limită al gândirii. Nici de lucrurile, realităţile obiective care se revelează cunoaşterii; acolo este viaţa primară, existentul şi existenţa. Dacă termenul de *existenţă* este preferat aici celui de *viaţă*, pentru că viaţa este o categorie biologică, cum vedem la Nietzsche şi la Bergson, în timp ce existenţa este o categorie ontologică. A exista înseamnă a locui în sine, în lume, a fi aruncat într-o lume biologică şi socială. Spre deosebire de orice filosofie a vieţii, cum ar fi cea a lui Klager de exemplu, filosofia existenţei nu e o filosofie biologică, ci ontologică, şi prin vârful său, ca şi prin profunzimile sale, ea este legată de filosofia spiritului.[32] Este filosofia destinului, a intimităţii şi raportului său cu universul concret. Niciodată nu se reduce la considerarea generalului, a ceea ce a devenit obiect şi aparţine ca atare lumii lucrurilor, căci, înainte de orice, gândirea filosofică trebuie să se ataşeze subiectului care

gândeşte şi existenţei lui. Dimpotrivă, gândirea obiectivă face ca şi când nu s-ar interesa de aşa ceva; de aceea, adesea chiar fără ştirea sa, ea obiectivează subiectul, şi prin urmare existenţa umană; iată deci cum suntem orientaţi spre problema fundamentală: "Ce este obiectivarea? Cum să revenim de la obiectivare la existent, la existenţă?" De această problemă depinde viitorul destin, însăşi posibilitatea filosofiei.

Trebuie să recunoaştem mai întâi că lumea produsă de obiectivare este o lume decăzută, vrăjită, lumea fenomenelor, şi nu a fiinţelor existente. Obiectivarea are ca efect înstrăinarea şi separarea. Ea pune societatea, în general, în locul comunităţii şi comuniunii, regatul lui Cezar în locul regatului lui Dumnezeu. În obiectivare, nici o participare, căci, aşa cum vom vedea mai precis în meditaţia următoare, în cunoaştere, ca peste tot altundeva, obiectivarea, în acelaşi timp în care-l lasă pe om singurătăţii sale, îl constrânge să se ataşeze şi să se înlănţuie cu altul şi cu ceea ce-i este străin. Deci obiectivarea este un eveniment al spiritului, el îşi pierde aici libertatea, căci lumea obiectivării nu este lumea spirituală. Realitatea, aşa cum se oferă în originalitatea sa, este de ordinul existenţei interne, a comuniunii şi a comunităţii interioare, aşa cum este ordinul spiritului, dar din acest ordin

ea se degradează în altul prin obiectivare şi socializarea care constrânge. Deşi nu considerăm încă obiectivarea decât în raportul său cu cunoaşterea, putem să spunem de acum că, această lume obiectivată, nu înglobează misterul vieţii spirituale.

Oare se poate spune că, cunoaşterea obiectivă ar fi prin ea însăşi deficientă şi păcătoasă, că trebuie văzut în ea, cum susţine Şestov, cauza decăderii lumii? Ar însemna să comitem o gravă confuzie. *Fiinţei însăşi şi nu cunoaşterii trebuie să-i imputăm starea de păcat, deficienţa, decăderea.* Cunoaşterea nu face decât să pună mâna, în mizeria decăderii sale pe o fiinţă deja decăzută. Chiar şi cunoaşterea obiectivată, în ciuda rupturii sale de existenţa intimă şi lumea spirituală, rămâne încă o cunoaştere, ceva real se relevă în ea. Este adevărat că obiectivitatea constă în adâncirea în lumea decăzută, în alienarea şi înlănţuirea în ea; nu e mai puţin adevărat că cunoaşterea acestei lumi decăzute este posibilă.

În cursul obiectivării, cunoaşterea are diferite nivele. Cea mai obiectivă este cunoaşterea ştiinţifică a lumii naturale, detaşată din existenţa intimă a omului, forma de cunoaştere proprie ştiinţelor fizico-matematice. La acest nivel obiectul cunoaşterii este pus

complet separat de existenţa internă a subiectului şi cunoaşterea rămâne cu totul străină omului. Fără îndoială, matematicile sunt o creaţie şi o cucerire a spiritului şi, prin urmare, implică, ca orice cunoaştere, o spiritualizare, conform ideii centrale a lui Brunschwig. Este o formă de cunoaştere de mare valoare, în care, ca în orice cunoaştere, se reflectă *Logosul.* Totuşi, spiritul este tot timpul comprimat de către obiectivarea care închide orice acces la misterul interior al fiinţei; şi în acest sens, ştiinţa nu este ontologică cum pretindea Meyerson. La un alt nivel, şi cunoaşterea lumii sociale este o cunoaştere obiectivată. Ea are avantajul de a lumina întregul proces al obiectivării care este prin esenţă socializare, căci vom vedea că *cunoaşterea obiectivată este de ordinul societăţii, în opoziţie cu aceea a existenţei care este de ordinul comuniunii.*

La orice nivel ar fi, cunoaşterea obiectivată este întotdeauna detaşată de subiectul existenţial, adică de om. E indiscutabil că subiectul existenţial locuieşte fiinţa, dar aceasta nu este fiinţă obiectivată pentru că ea însăşi determină obiectivarea în lumea decăzută. În nici un caz acest subiect existenţial n-ar putea fi confundat cu un sentiment biologic, sociologic sau psihologic cum pretinde cunoaşterea

obiectivată. Naturalismul nu e decât un produs al acesteia. La o anumită treaptă a obiectivării, el conţine partea sa de adevăr, dar dacă pretinde o valoare universală, el devine un mincinos, reprezentând orice adevăr al fiinţei după imitarea materialului. El ne introduce chiar şi în teologie unde joacă un rol excesiv, conducând spre ideea de a-l concepe pe Dumnezeu ca un obiect şi a-L cunoaşte prin analogie cu obiectele şi lucrurile naturii. Dacă totuşi, existenţa mea poate intra în contact cu existenţa divină este pentru că Dumnezeu nu este obiect şi nu aparţine lumii obiectelor. Dacă ar fi altfel, n-aş putea să Îi aparţin. Cu siguranţă, cunoaşterea filosofică conţine întotdeauna elemente de obiectivare; dar ea tinde să se dezobiectiveze, fapt fără care n-ar fi capabilă să caute sensul existenţei. *Spiritul este cel care are datoria să decopere sensul materiei însăşi.*

Trebuie să admitem aşadar, că, metafizica naturalistă care opera cu substanţe, nu era decât o obiectivare a cunoaşterii filosofice. Străduindu-se să fie extrinsecă existenţei umane, ea îi obiectiva pe Dumnezeu, spiritul, sufletul, sensul. Azi, asistăm la declinul acestui naturalism filosofic, căci existenţa mea nu poate găsi nici o semnificaţie în această lume a naturii şi obiectivării. Este ceea ce au susţinut dintotdeauna

marii filosofi, chiar şi când gândirea lor s-a exprimat în limbajul unei metafizici a naturii. Socrate, Sf. Augustin, Descartes, Spinoza, şi-au îndreptat atenţia către intimitatea eului! Kant, mai mult a oricare altul, s-a apropiat de o filosofie a existenţei prin deosebirea făcută între ordinul naturii şi ordinul libertăţii. Distingând existenţa internă, care este de ordinul libertăţii şi existenţa naturală şi externă, el a contribuit mult la ruinarea realismului naiv şi raţionalismului obiectiv. Totuşi, nu a ajuns până la noua filosofie existenţială. Fenomenismul său este eronat.

Totuşi, deja Plotin se străduia să depăşească obiectele şi lucrurile şi să le observe dincolo de perceperea libertăţii.[33] A depăşi în filosofie naturalismul obiectiv, înseamnă în acelaşi timp să depăşeşti metafizica conceptelor[34], şi conceptul se formează despre obiect şi obiectivarea constă în elaborarea conceptuală. Această depăşire antrenează ruinarea ideii eronate după care gândirea ar putea fi separată de sentiment. Departe de a fi o cunoaştere a fiinţei în sine, cunoaşterea obiectivă nu e numai o raţionalizare a fiinţei iraţionale. Aşa cum Jaspers a înţeles-o mai bine ca oricine, nu simbolurile şi metaforele pot să apropie misterul fiinţei. Nici unul dintre conceptele referitoare la lumea obiectelor nu va face cunoscut sensul, nici

valorile vieţii. Acest mister al existenţei unde se revelează *sensul* este acolo unde se identifică subiectul cu predicatul. Eu *sunt*; dar eul celuilalt *este*, Dumnezeu *este*, lumea lui Dumnezeu *este*. Regatul existenţei este şi regatul personalului. Nimic general în el, nimic abstract. Nu în obiect, ci în subiectul existenţial se revelează el, aşa cum Dumnezeu acţionează în subiect şi nu în obiect. Lumea obiectivată este o lume în care Dumnezeu şi omul sunt absenţi, astfel că, a-l obiectiva pe Dumnezeu înseamnă să faci din El un lucru care nu e nici divin nici uman. Regatul civilizaţiei este şi regatul existenţei, deşi în spatele ei stă subiectul existenţial şi creator. De aceea, civilizaţia nu este realitatea ultimă, ea este promisă morţii şi judecării de pe urmă. Chiar şi percepţia artistică a obiectului relevă tot obiectivarea, căci ea nu realizează încă această uniune a obiectului în care obiectul nu mai există ca atare.

Civilizaţia nu este deci decât cel mai înalt grad al obiectivării, deasupra naturii şi societăţii. Ea rămâne sub influenţa acesteia, care este obiectivitatea prin excelenţă. Prin ea, actul creator al omului este tras în jos şi supus legii, cum bine a remarcat Jaspers. De asemenea, la toate nivelele sale de obiectivare, ea este în opoziţie cu regatul graţiei, regatul legii. În

aceasta constă justificarea sa religioasă, dar religia însăşi, ca teologia, se înţelege, este, în calitate de fenomen social, obiectivare. Viaţa religioasă a oamenilor are drept scop să-i facă să depăşească limitele obiectivării, regatului legii, necesităţii sociale şi naturale, dar religia istorică nu este mai puţin supusă obiectivării şi socializării: de aceea se raţionalizează, substituie comuniunii societatea, se supune statului, devine susceptibilă de interpretare sociologică.

Rezultă de aici că religia nu este ultimul cuvânt, nu se confundă cu Revelaţia însăşi, existenţa omului în Dumnezeu, şi din acest punct de vedere există mult adevăr în învăţătura lui Karl Barth. În sânul domeniului religios, elementul profetic se constituie ca un decupaj de-a lungul obiectivării. Cât despre Biserică, ea este în acelaşi timp pe de o parte obiectivare şi societate, pe de alta comuniune şi existenţă internă. De unde dificultatea problemei: ea scindează în două orice viaţă şi orice cunoaştere umană. În acelaşi timp în care cunoaşterea este obiectivare, ea este luare la cunoştinţă a obiectivării şi conduce în afara ei, spre regatul spiritului şi *sensului*. Dualismul este adevărul fundamental al filosofiei, nu e însă adevărul ultim.

Se confundă adesea cunoaşterea şi

raţionalizarea, pentru că raţionalizarea deţine adesea un loc larg în cunoaştere; e o nedreptate, căci raţionalizarea nu numai că obiectivează şi alienează, dar în afară de aceasta, ea duce spre general în loc să servească comuniunea şi participarea. S-a semnalat nu o dată că, ceea ce există individual şi singular în existenţă scapă cunoaşterii raţionalizate. Dacă, aşa cum am văzut-o, obiectivarea este dezuniune, această dezuniune se verifică în însăşi generalitate.a

Cunoaşterea însăşi pune problema iraţionalului, de care se ciocneşte inevitabil. Filosofia germană l-a abordat cu cea mai mare rigoare: a fost o tentativă de cunoaştere raţională a iraţionalului. Desigur, misterul iraţional trebuie să fie luminat de către raţiune, dar aceasta nu înseamnă că raţiunea acţionează prin raţionalizare, căci raţiunea nu se limitează la *ratio*, ea conţine şi *logos*-ul. Când recunoaştem limitele raţiunii în prezenţa existenţei iraţionale, când mărturisim paradoxal şi contradicţia naturii sale, nu acuzăm numai infirmitatea raţiunii şi cunoaşterii, ci şi forţa lor; dar în raţionalizare se trădează slăbiciunea lor, căci raţionalismul rezultă din neputinţa de a transcende, şi raţiunea se arată neputincioasă să depăşească propriile limite, să se ridice deasupra ei însăşi. Forţa raţiunii constă în *transcendere*, cea mai înaltă

realizare a cunoaşterii, *docta ignorantia*, "cunoaşterea apofatică".[35]

Cunoaşterea prezintă în mod necesar un aspect de imanenţă şi unul de transcendenţă; dar actul transcenderii este imanent cunoaşterii, este un act de cunoaştere.

A obiectiva înseamnă a raţionaliza în sensul că produsele gândirii, substanţe, idei şi termeni generali servind la clasarea fiinţelor, conceptelor şi restul, sunt luate drept realităţi. Când obiectivează şi raţionalizează, gândirea rămâne dincoace de iraţional şi de individual, adică, de existenţă şi existent. De aceea este important înainte de orice să distingem două tipuri de cunoaştere: una, obiectivare şi raţionalizare, care nu depăşeşte limitele raţiunii şi nu atinge decât generalul, alta, cunoaşterea identică cu fiinţa şi existenţa, unde raţiunea atinge iraţionalul şi individualul trancenzând generalul, cunoaşterea ca *comunitate* şi participare. Atât unul cât şi celălalt tip de cunoaştere s-au regăsit întotdeauna în istoria gândirii omeneşti. Cunoaşterea poate fi considerată sub două perspective deosebite: aceea a societăţii, a comunicării între oameni prin obiectiv şi general, şi aceea a comunităţii prin care se realizează comunitatea, existenţa, pătrunderea în sânul individualului.

Ajung aici în centrul reflecţiei mele. Cunoaşterea obiectivă, care refuză să cunoască subiectul existenţial, este tot timpul o socializare a cunoaşterii; vom vedea că existenţa ei, care este de a fi universal valabilă, e de natură socială şi depinde de gradul de comunitate. Sociologia cunoaşterii este în devenire[36], dar este o socializare care trebuie înţeleasă cu totul altfel decât a făcut-o sau o face pozitivismul, căci este o disciplină metafizică şi face din problemele societăţii, comuniunii şi comunităţii problema finală a existenţei. Existenţa se prezintă fie ca o comuniune şi participare, fie ca o societate şi comunicare. Ideea că toate sferele vieţii trebuie să fie raţionalizate este o idee eronată şi absolut anticreştină. Se ajunge la ea forţând ştiinţa spre scientismul care universalizeză grade şi forme ale cunoaşterii a cărei valoare nu e decât restrânsă.

Nu prin intermediul unei ştiinţe concepute prin imitarea ştiinţei şi a formelor organizate ale societăţii este posibil să ajungi la unitate, la monism; şi dacă s-ar ajunge aici, nu s-ar ajunge decât la o unitate exterioară misterului existenţei umane, situată în sânul existenţei aruncată definitiv în lume, definitiv obiectivată şi alienată. Nu e posibil să obţii unitatea finală care rezolvă toate contradicţiile, antinomiile gândirii şi comunităţii umane decât apofatic, pe calea

cunoaşterii apofatice a abstractului care dă comuniunea cu Dumnezeu şi cu împărăţia lui Dumnezeu. Aici orice speculaţie despre Dumnezeu rămâne catafatică; sub regimul societăţii obiectivate persistă tot timpul dualismul, lupta celor două principii, contradicţia, tragicul. Toată problema este de a şti dacă unitatea finală, armonia, comuniunea nu este realizabilă decât într-un stadiu superior, care este apofatic; sau dacă ea poate fi obţinută, de asemenea, în stadiile inferioare, categorice, cum o pretind raţionalismul, pozitivismul, scientismul şi comunismul.

Problema cunoaşterii şi problema societăţii sunt aici strâns solidare. Pe bună dreptate gândea Marx astfel: "Până-n prezent filosofia n-a fost suficient de atentă la legătura dintre cele două probleme, la corespondenţa dintre gradele de cunoaştere şi gradele de comunitate; sau nu s-a legat de ele decât sub forma pozitivismului sociologic şi a materialismului istoric acordând sociologiei valoarea unei ştiinţe universale.

Să ridicăm deci cel mai sus, la gradul metafizic, sociologia cunoaşterii. Pentru că cunoaşterea este legată de gradele conştiinţei, care sunt ele însele legate de gradele comunităţii; progresul său lărgeşte comunitatea, dar

comunitatea autentică nu se obţine decât în sânul existenţei autentice, adică acolo unde ea se asimilează, nu numai societăţii obiectivate, ci comuniunii. Comuniunea este de domeniul Spiritului, nu de domeniul naturii. Prin virtutea sa, cunoaşterea este transformată, căci omul nu se comportă în acelaşi fel în privinţa aproapelui său, dacă, în loc să-l considere ca un obiect, îi cunoaşte existenţa intimă, îl cunoaşte el însuşi, ca un eu sau un tu pe măsură ce cunoaşterea învaţă să-l vadă astfel, şi comunitatea se transfigurează.

Pe drept cuvânt filosofia are de-a face cu omul în existenţa sa interioară şi prin urmare trebuie să cunoască totul din punctul de vedere al omului. Sensul existenţei nu ne este dat nici de lucruri nici de obiectele care ni se oferă căci este omogen cu subiectul cunoscător şi rezidă în existenţă. De aceea cunoaşterea *sensului* este străină raţionalizării în calitatea ei de a produce obiecte: ea emană din străfundul fiinţei şi participă la existenţă. Din nefericire fiinţa decăzută este redată obiectivării, care-i închide accesul la existenţă şi de acum înainte, existenţa i se descoperă nu de sus, ci de jos, sub forma foamei, economicului, ca la Marx, a libidoului, a dorinţei sexuale la Freud, a *grijii* şi a spaimei la Heidegger, în loc să se manifeste de sus ca spirit.

Astfel, pentru că cunoaşterea este

imaterială prin însăşi esenţa sa, nu există enigmă mai mare a cunoaşterii decât posibilitatea ca ea să perceapă materialitatea lucrurilor şi obiectelor. În filosofia sfântului Thomas d'Aquino, această problemă este aceea a înţelegerii intelectuale. Ea nu poate fi rezolvată decât dacă se admite că cunoaşterea este *ontică*, participă la existenţă, îi iluminează străfundul obscur, poate intriga lumea obiectivă în spirit. Credinţa în imutabilitatea legilor naturale, care se revendică din geometria greacă, nu este decât credinţa în inerenţa raţiunii faţă de natura care manifestă spiritualitatea. Aceasta este aici ca oprimată de obiectivitate şi trebuie să ne convertim din exteriorul către interiorul existenţei noastre, pentru a înţelege că spiritualitatea este destinul nostru. Ceea ce numim legile naturale nu este altceva decât destinul omului.

Când întrebuinţăm deci expresia de *subiect existenţial* rămânem încă la vocabularul teoriei curente a cunoaşterii. Nu este terminologia definitivă. Existenţa nu atinge suveranitatea sa decât acolo unde se trece de la subiect la persoana umană. Filosofia existenţială este o filosofie personificată, subiectul cunoaşterii este persoana umană. Iată-ne deci ajunşi la întrebarea: "Cunoaşterea este un act creator al persoanei umane şi-i propune libertatea?"

III

Cunoaştere şi libertate.
Activitatea gândirii şi esenţă creatoare a cunoaşterii.
Cunoaştere activă şi pasivă. Cunoaştere teoretică şi practică

N-am putea admite pasivitatea absolută a subiectului în cunoaştere; el nu poate fi în faţa obiectului ca o simplă oglindă. Obiectul nu pătrunde în subiect cum s-ar intra într-o cameră prin uşa deschisă. Un realism de felul acesta n-ar putea fi consecvent cu el însuşi şi să meargă până la capăt; căci dacă subiectul ar rămâne cu totul pasiv în cunoaştere, aceasta, nefiind decât reflecţia pasivă a obiectului căruia i-ar fi refuzată întreaga activitate, n-am înţelege, în cazul în care obiectul este un lucru material, că el s-ar putea converti în subiectul cunoscător, adică într-un eveniment intelectual şi spiritual. Prin simplul fapt că subiectul este, în cunoaştere, capabil să transforme subiectul însuşi în percepţie intelectuală, el este deja activ. Cunoaşterea descoperă sensul în spatele non-sensului, ordinea în spatele dezordinii, cosmosul în spatele haosului. Ea nu se poate mărgini să dubleze realitatea, căci o asemenea dublare n-ar avea nici sens, nici raţiune. Dimpotrivă, ea sporeşte realitatea; datorită ei, sensul lumii se împlineşte. Ea este creaţie şi organizare, prin ea omul devine stăpân

al haosului şi tenebrelor; ea supune lumea omului, teoretic şi practic, acţiunii sale creatoare şi muncii sale.

Activitatea subiectului cunoscător se manifestă în două direcţii diferite. Una este obiectivarea, care este opera subiectului. Este una dintre căile pe care o poate lua subiectul locuitor al lumii cufundată în tenebre, căci subiectul se orientează în această lume decăzută prin intermediul obiectivării. În acest domeniu nu se produce vreo revelaţie a misterului existenţei, ci dimpotrivă, aici subiectul îşi supune lumea. Tehnica este prin excelenţă rezultatul acestei cunoaşteri obiectivate. Chiar din cauza acestei obiectivări n-am putea admite penetrarea obiectului în subiect în cursul căruia subiectul ar fi pasiv. Lumea obiectivării nu poate fi deci, cum se pretinde adesea, o lume obiectivă. Ea este totuşi reală, căci posedă o realitate de un anumit grad, este o anumită modă a existenţei, şi oricare ar fi existenţa, identificarea sa manifestă in activitatea subiectului cunoscător şi acoperă tot timpul acţiunea reciprocă a subiectului cunoscător şi obiectului cunoscut.

A doua cale prin care subiectul se poate orienta în lume este aceea filosofiei existenţiale. Aici nu mai este vorba de obiectivare: ceea ce cunoaşte subiectul uman, nu este obiectul, este însăşi existenţa omului, descoperindu-i-se prin om şi existenţa lumii şi a lui Dumnezeu. Pe această cale, cunoaşterea este în mod egal activă şi creatoare, dar este cu totul în alt fel. De aici, poate ea proiecta o lumină asupra însăşi lumii

obiectivate, aici se găseşte revelat *sensul*, existenţei omului şi lumii prin existenţa lui Dumnezeu; ori, orice revelare a sensului, oricare ar fi ea, rezultă din activitatea spiritului, dar este vorba de activitatea raţiunii plenare şi nu a unei raţiuni fragmentare. A cunoaşte existenţa înseamnă a asigura direcţia şi a mări lumina acestei existenţe, a ilumina fiinţa şi prin urmare a o regenera şi a o îmbogăţi cu ceea ce nu era încă.

Deci nu în acelaşi fel este activă şi creatoare cunoaşterea în ştiinţele naturii şi acelea ale spiritului[37]. În ştiinţele naturii, activitatea sa se manifestă prin obiectivare şi prin supunerea cunoaşterii matematicii; în timp ce în celelalte ea se exercită pătrunzând în sensul existenţei. W. James a spus pe bună dreptate că cunoaşterea nu este rezultatul unui act, ci un act. Cum n-ar fi aceasta adevărat, de vreme ce cunoaşterea provine din spirit şi spiritul este act? El este la fel de activ, când se detaşează de lume prin contemplare, ca şi când transfigurează lumea. Nu este vorba decât de două moduri ale puterii creatoare, căci activitatea spiritului presupune că el s-a fortificat în contemplare, că s-a înrădăcinat în eternitate, dar contemplarea la rândul său presupune că el a creat. Ca şi la Plotin, sufletul organizează inferiorul, prin faptul că ar conţine superiorul, de asemenea, contemplarea nu este o reflecţie pasivă a existenţei.

În nici un fel nu putem concepe că obiectul cunoaşterii şi contemplării cognitive posedă exclusiv

activitatea, căci însuşi Dumnezeu încetează de a fi activ devenind obiect. Activitatea nu aparţine decât subiectului şi în calitate de subiect, Dumnezeu este act, căci ea este esenţa spiritului care e subiect şi se descoperă în sânul subiectului. Nu arbitrar a fost asociată cunoaşterea, magiei; de aici a ieşit ştiinţa. Aceasta pentru că cunoaşterea are tot timpul caracterul unei răpiri, a unei virilităţi cuceritoare. Tehnica noastră este magia noastră; aşa cum magia primitivă era tehnica primitivilor. Dar, dacă magia este o activitate, este o activitate care se exercită prin mijlocirea obiectivării, ea presupune ca subiectul să se alieneze în lucruri, este făcută pentru a satisface spiritul de dominare şi poartă amprenta naturalismului. Prin aceasta se distinge ea de matematică, spiritualistă prin esenţă şi de religie, care, în ciuda a ceea ce poate ea conţine din obiectivare, nu este răpire, ci pietate şi veneraţie.

Nu putem reflecta asupra activităţii creatoare a cunoaşterii fără a ne întreba asupra intuiţiei şi creaţiei. Oare trebuie să vedem în intuiţie, considerată ca forma cea mai înaltă a cunoaşterii, un act creator sau nu este vorba decât de o recepţie pasivă a realităţii. Aşa cum se prezintă ea în filosofia contemporană la Husserl, Bergson, Lossky[38], intuiţia ar fi pasivă. Pentru Husserl, intuiţia este viziunea esenţelor (Wesenheiten) pe care subiectul cunoscător ca detaşat de umanitatea sa, o lasă să intre în el, pentru Bergson există activitate în cunoaşterea care fabrică universul spaţial ceea ce numesc

eu obiectivare, dar pătrunderea intuitivă în durată este pasivă; în sfârşit, pentru Lossky, operând o restaurare critică a realismului naiv, realităţile intră direct în cunoaştere.

După părerea mea, dimpotrivă, intuiţia nu este pasivă, ci activă. Ea este prin excelenţă în inima cunoaşterii şi presupune inspiraţia creatoare. Dacă, deja în ştiinţele naturii, intuiţia este activă, cu atât mai mult trebuie să fie în ştiinţele spiritului. Intuiţia este crearea sensului, erupţia sensului în tenebre, fulgerul traversând noaptea. Gândirea greacă este cea care avea tendinţa să pună gândirea în mod pasiv în faţa lumii obiective a ideilor şi concepţia intuiţiei nu a ieşit din cadrul gândirii elenice. Scolastica a moştenit-o de la ea.

Deşi consideră intuiţia pasivă, Bergson face o distincţie tranşantă între cunoaşterea cufundată în durata activă, creatoare şi aceea a realităţilor solidificate în care această durată este îngheţată.[39] Actul creator al subiectului cunoscător în măsura în care participă la existenţă şi fiinţă, dinamismul, viaţa acestei fiinţe şi acestei existenţe este o inovaţie în existenţă şi nu numai o vedere nouă asupra ei. Cum toată lumea pare a fi de acord cu aceasta, cunoaşterea adaugă fiinţei o valoare pe care nu o poseda înaintea ei, şi aceasta mărturiseşte puterea creatoare a cunoaşterii. De unde-şi trage originea această activitate, cum să explici că cunoaşterea poate produce această creştere de lumină şi de valoare în existenţă? Cunoaşterea ar rămâne intangibilă dacă nu am

admite că subiectul existenţial are o oarecare libertate.

Cunoaşterea uneşte două aspecte. În timp ce este o activitate creatoare, ea relevă în subiectul existenţial al libertăţii, independenţă de orice obiect nesuferind nici o determinare a fiinţei cunoscute, preexistând fiinţei absolut originală; dar în cunoaştere, libertatea se aliază logosului. Acesta este de la Dumnezeu; libertatea, din abisul preexistent fiinţei. Cunoaşterea nu e deci numai reflexul fiinţei în sine, în subiectul redus la cunoaşterea speculativă; ea este în mod necesar şi reacţia creatoare a fiinţei asupra libertăţii sale iluminate de sus şi prin urmare o modificare a fiinţei.

În cunoaştere, lumina care o luminează, îşi primeşte libertatea de la Logos, dar ea nu este legată numai de Logos şi de Eros. O cunoaştere absolut detaşată de dragoste se degradează în voinţă de putere şi se întoarce astfel spre demonic. Căci totul devine demonic fără dragoste, chiar şi credinţa, şi tot aşa este fără libertate. Se poate spune că, cunoaşterea e de esenţă cosmogonică. În mod sigur ea trebuie să facă dovada unei extreme docilităţi faţă de real, să facă să cadă asupra lucrurilor o privire pătrunzătoare: patosul moral este acela care inspiră cunoaşterea adevărului şi însufleţeşte adevăraţii savanţi. Dar datorită libertăţii fecundate de Logos ea transfigurează realitatea. Natura cunoaşterii e conjugală, mascul şi femelă, ea este întâlnirea şi conjuncţia celor două principii, posedarea elementului feminin de către sensul viril.

Pentru că cunoaşterea provine dintr-o libertate preontică (dinaintea onticului n.n), ea este în însăşi izvorul său, iraţională. Cel mai bine au înţeles metafizicienii germani, discipoli ai lui Böhme că, cunoaşterea raţională are un fond care nu e aşa. Este încă unul dintre aspectele activităţii creatoare a cunoaşterii, faptul că, ea este sub diferite grade o umanizare a fiinţei. Este cel puţin cazul cunoaşterii catafatice, unde această umanizare poate fi întoarsă uneori spre rău. Căci numai în cunoaşterea apologetică încetează umanizarea: fiinţa creată este în acest caz depăşită şi divinizată.

Recunoscând aportul pe care subiectul existenţial îl furnizează cunoaşterii, aderăm la tipul de filosofie care afirmă primatul libertăţii asupra fiinţei; se preferă intelectualismului voluntarismul, fără ca acest termen să trebuiască să fie luat în înţelesul absolut pentru că soluţia nu există niciodată în stare pură. Fie că este aristotelic sau platonic, intelectualismul antrenează tot timpul negarea libertăţii în cunoaştere şi prin urmare o lipseşte de caracterul ei de creaţie.

În orice sistem intelectualist se procedează de sus în jos şi, din determinare în determinare, fiinţa raţională şi obiectivă determină în întregime cunoaşterea, calea pe care cunoaşte subiectul. Intelectualismul este obligat să ajungă aici să nege că subiectul există şi că este angajat în misterul existenţei. *Subiectul nu poate fi existenţial fără a fi liber.* Cum primatul libertăţii asupra fiinţei, a subiectului existenţial asupra obiectului este cel care dă

naştere în mod necesar tragicului cunoaşterii însăşi, acest tragic este inteligibil intelectualismului. Intelectualismul pur este incapabil să dea socoteală de minciună şi eroare deoarece pentru el adevărul se descoperă prin virtutea necesităţii. Pentru a explica posibilitatea erorii, Descartes trebuia să recurgă la voinţă şi la liberul arbitru; dar intelectualismul îi domina încă gândirea. Ceea ce există din libertate în cunoaştere este cea care nu numai că o face creatoare dar este şi sursa erorilor, rătăcirilor şi contradicţiilor sale insurmontabile, care nu sunt reductibile în ordinea graţiei

Afirmând că cunoaşterea este creatoare nu trebuie să reducem raportul de creator la creatură, la raportul de cauzalitate, pentru că ar însemna să substituim necesitatea libertăţii. Ceea ce este adevărat este că libertatea şi necesitatea au grade care corespund diverselor tipuri de cunoaştere. Aceste grade diferă după cum subiectul existenţial este mai mult sau mai puţin deschis sau închis gradelor ierarhice ale fiinţei. Structura conştiinţei nu este imuabilă şi nu este susceptibilă de a se modifica.[40] Cunoaşterea lumii obiectivate, a naturii, se îndreaptă spre necesitate într-o măsură mult mai largă decât cunoaşterea metafizică, orientată spre existenţa nou obiectivată şi spre spirit.

Libertatea s-a manifestat mai întâi în ştiinţă, ea şi-a îndreptat mai întâi atenţia spre lumea care nu este decât o lume decăzută: cunoaşterea ştiinţifică a lumii naturale relevă activitatea cunoaşterii prin eficacitatea sa

practică, tehnică asupra naturii, dar în însăşi spiritul savantului care face descoperirile acţionează ea şi trebuie să acţioneze în toată libertatea. Spiritul organizează materia, dar prin grade, coborând de la el prin lucruri, el suferă degradarea progresivă a libertăţii sale. De aceea trebuie să vorbim de diverse grade de libertate, de metamorfozele libertăţii însăşi. În gradul cel mai înalt este inspiraţia creatoare; în gradul inferior cel mai aproape de materie, libertatea se numeşte muncă.

Este ceea ce face filosofia muncii atât de importantă nu numai din punct de vedere social şi moral, ci chiar din punct de vedere cognitiv. Studiul raporturilor existente între formele cunoaşterii şi cele ale muncii relevă sociologia cunoaşterii.[41] Homo sapiens constitue o unitate cu homo faber, subiectul nu poate cunoaşte fără să acţioneze şi să lucreze. La izvorul ca şi la vârful ei, cunoaşterea este creaţie, dar ea nu poate fi creaţie fără să fie muncă şi prin urmare ea este legată de formele sociale ale muncii, cum a văzut-o Marx; el însă a degradat acest adevăr prin materialismul său pentru că n-a înţeles natura spirituală a muncii. Ea nu este de ordine materială, ci spirituală. Caracterul existenţial al subiectului determină această legătură între cunoaştere şi muncă, activitatea vitală. Ea este suficientă să descopere ceea ce este anormal în filosofie şi ştiinţă când ele se închid în sferele academice, totul abstractizat, într-o atmosferă de cabinet, exclusiv livrescă. Trebuie să rezulte de aici alterarea cunoaşterii. Îndepărtându-ne de

viaţă, de existenţă în totalitatea ei, cum a observat la noi N. Fedorov, cunoaşterea filosofică se perverteşte. Fiinţa cunoscătoare, în calitatea sa de subiect existenţial, reuneşte în mod necesar gândirea şi voinţa, contemplarea şi munca, teoreticul şi practicul. Este preţul filosofiei existenţiale faptul că ea este în acelaşi timp teoretică şi practică. Ea are misiunea de a studia corelaţia care reuneşte cunoaşterea cu comunitatea oamenilor, de a face să se recunoască caracterul social al legăturii logice, de aceea obiectul principal al prezentei opere este acela al raporturilor între cunoaşterea aşa cum se pune ea în serviciul societăţii obiectivate şi al cunoaşterii care nu se înţelege decât prin şi pentru comunitatea existenţială.

IV

Gradele comunităţii şi cunoaşterii. Extinderea lumii lucrurilor şi obiectelor şi acces la enigma existenţei

Teoria cunoaşterii n-a pus încă suficient în lumină ceea ce există indiscutabil social în cunoaştere. Cunoaşterea îi face pe oameni să comunice, ea stabileşte o legătură între ei şi le permite o înţelegere mutuală. Prin cunoaştere, fiinţa care ar fi închisă în ea însăşi, evadează din sine. Lumea e disociată prin spaţiu şi timp, cunoaşterea depăşeşte această ruptură. Este ceea ce mă transportă într-un trecut îndepărtat, în condiţiile universului nostru şi la celălalt capăt al lumii. Între ceea ce este zdrobit şi făcut străin, cunoaşterea înnoadă legături, şi urmând aceste legături operaţia care remediază ruptura comportă o întreagă varietate de grade. Ca dimensiune socială cunoaşterea este universal valabilă, algemeingűlting; şi ea nu este, până la logică, indispensabilă comunicării gândirii şi cunoaşterii care nu are un caracter social. A *logiciza* gândirea, a o supune legilor logicii, înseamnă în acelaşi timp a o socializa. La originea cunoaşterii, intuiţia este infinit personală, ea pune omul în centrul misterului însuşi al fiinţei; dar rezultatele la care conduce această cunoaştere sunt sociale, făcute pentru societate, să comunice oamenilor, pentru că simplul fapt de a publica o descoperire ştiinţifică sau de a scrie o carte este social, se propune

comunicării.

Gradele de comunicare atinse de cunoaştere depind de gradele de comunitate existente între oameni. Pentru că, aşa cum am văzut-o, obiectivarea proprie cunoaşterii este în acelaşi timp o socializare; această obiectivare trebuie să difere cu diversele grupări sociale. În funcţie de diversitatea structurilor lor, diferitele grupări refractă în maniera lor obiectivitatea şi universalitatea rezultatelor cunoaşterii, căci dacă până în prezent cunoaşterea ştiinţifică a fost opera unor savanţi specializaţi, a unor universitari, produsele sale, mai ales acele ale ştiinţelor exacte, fizico-matematice, sunt utilizate ca mijloace de comunicare între oameni, oricât de străini ar fi ei unii de alţii. Cunoaşterea ştiinţifică, al cărei tip pur există în ştiinţele matematice şi fizice, permite oamenilor să comunice în mod universal, dar nu instituie nici o comuniune adevărată. Comunitatea umană este aici la cel mai jos nivel al său. Pe terenul adevărurilor matematice şi fizice pot cădea de acord oameni cu totul diferiţi prin spiritualitate, credinţe religioase, clasă socială, naţionalitate şi cultură.

Astfel, la caracterul său de universalitate, dar de universalitate abstractă, ştiinţa nu este decât modul de cunoaştere propriu lumii obiectivate şi socializate unde comunicarea nu se realizează decât în condiţii de dezuniune. Pentru ca ea să se poată face, pentru ca achiziţiile cunoaşterii să poată fi comunicate, trebuie ca o anumită comunitate care apare deja în simbolismul

limbajului[42] să existe între oameni; dar acest grad de comunitate poate coexista cu dezuniunea. Tocmai aceasta constituie problema sociologiei cunoaşterii. Din cele două perspective sub care poate fi considerată cunoaşterea, aceea a societăţii şi aceea a comuniunii personale, prima este cel mai general obligatorie, cunoaşte cea mai largă răspândire, dar ignoră existenţa internă şi comuniunea. Cea de-a doua participă la misterul fiinţei, la spiritul care este culme, dar nu se prezintă ca universal obligatorie, ea nu este folosită ca mijloc de comunicare între oameni.

Deja adevărurile filosofice presupun un mult mai înalt grad de comunitate spirituală decât adevărurile fizico-matematice, dar gradul suprem revine adevărurilor religioase. Pe de o parte ele se prezintă ca absolut *subiective,* nedemonstrabile, fără dovezi, incapabile să fondeze o comunitate universală; dar să ajungem în interiorul comunităţii spirituale sau, cum se zice la Biserică, iată-le mai universale decât toate, mai mult chiar decât adevărurile matematice însele: e pentru că ele presupun credinţa şi umanitatea credincioşilor. În timpul celor mai largi obiectivări ale creştinismului, în evul mediu, umanitatea creştină constituia o comunitate pentru care adevărurile creştinismului erau de o valoare universală, în timp ce adevărurile ştiinţifice nu erau încă socializate, n-aveau nici o forţă de convingere, chiar scandalizau spiritele. De-a lungul epocilor e cu totul altfel. În timpul nostru, cele mai obiectivate şi socializate

sunt rezultatele cunoaşterii ştiinţifice: şi modul de comunicare legat de ele este cel mai răspândit; la polul opus, adevărurile de ordin religios apar ca *subiective.* Nu trebuie, de asemenea, pierdut din vedere ceea ce are acest termen ca arbitrar.

Maniera în care oamenii pot comunica este în raport cu diferitele grade de comunitate. În condiţiile lumii noastre, există maximum de obiectivitate socială care fondează universalitatea comunicării, dar această lume e decăzută, dezunită prin păcat. E sigur că această decădere şi dezuniune nu rezultă din obiectivarea produsă de cunoaşterea ştiinţifică; ea aparţine însăşi constituţiei fiinţei. În această lume dezunită, ştiinţa, în ciuda obiectivării sale, posedă o valoare pozitivă, o universalitate comparabilă aceleia a dreptului. Această validitate universală nu poate aparţine filosofiei, cum a fost înţeleasă mai sus, filosofiei existenţei, pentru că lumea pe care o revelează nu este obiectivă. Nu poate apare ca obiectiv ceea ce nu este legat de obiectiv; nu poate fi decât subiectiv şi dacă e adevărat că aici subiectivitatea nu e opusă adevărului, nu este sinonimă cu eroarea pentru că, dimpotrivă, ea poate atinge maximul de adevăr şi cel puţin mai posedă acest caracter de a fi universal valabilă, care este condiţia comunicării.

Aceasta presupune că comunitatea spirituală, comuniunea, poate să nu fie decât o destul de proastă condiţie de comunicare între oameni. Iată unul dintre paradoxurile esenţiale ale cunoaşterii în sânul lumii

decăzute. Aceste mijloace de comunicare între oameni care asaltează spaţiul şi timpul utilizează cunoaşterea obiectivă şi nu presupun adevărată comunitate; ceea ce le fondează este matematica, nu cunoaşterea fiinţei şi existenţei umane înseşi. Pe drept cuvânt, ceea ce numim *religie* şi care înseamnă *legătură*, a servit bine, nu numai ca mijloc de comuniune, dar şi ca intermediar între oameni, a fost folosită pentru a organiza viaţa socială, dar dacă aceasta a fost posibil este pentru că adevărurile Revelaţiei au fost socializate, obiectivate, amestecate cu societatea; şi, din aceste comunicări, stabilite de religie, orice comunitate adevărată este absentă[43]. Numai în viaţa spirituală dispare obiectivarea; şi adevărurile care se revelează aici nu se prezintă ca universal valabile.

Obiectivarea nu se întâlneşte în acelaşi grad în lumea fizică, în lumea organică şi socială[44]. E important de notat că, deşi obiectivarea este prin esenţă o socializare, cunoaşterea propriu-zis socială se bucură de mai mică universalitate decât cunoaşterea ştiinţifică definită fără restricţii. Iată de ce: cunoaşterea socială nu e independentă de situaţia socială a oamenilor, de grupul căruia aparţin ei, este limitată prin psihologia proprie fiecăruia dintre ei. Ea depinde deci de grupările sociale; de aceea ştiinţa fizico-matematică atinge o universalitate, o socializare mult mai largă decât cunoaşterea socială. Teoria de clasă a marxismului însuşi are dificultăţi în a descoperi un caracter de "clasă" în cunoaşterea fizico-matematică decât în cunoaşterea socială.

Trebuie s-o recunoaştem. O teorie concretă a cunoaşterii trebuie să examineze cunoaşterea în comuniunea sa cu relaţiile sociale, ea trebuie în mod necesar să-şi anexeze o sociologie a cunoaşterii. Aceasta luminează până la cunoaşterea religioasă, căci Biserica este şi ea o categorie sociologică; o gnoseologie a Bisericii poate reintra în sociologia cunoaşterii. De asemenea, e definitiv adevărat că teoria cunoaşterii obiective şi socializate, această socializare având toate gradele de comunitate, de la aceea a grupului cel mai restrâns până la comunitatea universală, nu primeşte adevărata lumină decât de la filosofia existenţei, şi este revăzută nu de obiect, de lucru, ci de subiectul existenţial. Când se revelează misterul existenţei, acela al spiritualului, activ în străfundurile şi piscurile sale, independent de orice natură obiectivată, se şterge lumea obiectivă, lumea lucrului solid şi greu, lumea în care universalitatea nu este decât socială. Vom rămâne la aceeaşi problemă studiind raportul societăţii şi singurătăţii eului.

A treia meditaţie:
Eul, singurătatea, societatea

I

Eul şi singurătatea – Singurătate şi sociabilitate

Eul e primitiv, el nu se deduce din nimic şi nu se reduce la nimic. Când spun eu nu enunţ nici nu avansez vreo doctrină filosofică. Eu, eul, nu este substanţa metafizicii sau a religiei. Ceea ce face eroarea lui cogito ergo sum este că Descartes pretindea că deducem existenţa eului plecând de la altceva, că-l deduce din gândire; dar în realitate nu pentru gândire exist, dimpotrivă, gândesc pentru că exist. Ceea ce trebuie spus nu este: "Je pense donc je suis", ci "Exist înconjurat de tenebrele Infinitului, deci gândesc." Eul e mai întâi existent, aparţine domeniului existenţei:

Eul, înainte de orice obiectivare este, prin natura sa existenţială, libertate. Amiel spune pe drept cuvânt că eului nu poate fi făcut obiect.[45] Exact pentru că este eu, eul nu este unul dintre obiectele lumii. De îndată ce se obiectivează nu mai este eu. El este prin natură iniţial şi primitiv.[46] Conştiinţă şi inconştient nu se opun decât ca proprietăţi ale sale. Ceea ce prim nu este, cum gândesc mulţi filosofi, conştiinţa; este eul cufundat în existenţă. Când începem cu conştiinţa plecăm deja de la un anumit grad de obiectivare. Că conştiinţa efortului ar fi, cum susţine Maine de Bran, aurora personalităţii, aceasta e fără îndoială de o importanţă considerabilă, nu este ceea ce este primordial. S-a spus de asemenea că conştiinţa de sine este creaţie de sine. [47] Desigur, dar

aceasta presupune existenţa a ceva anterior conştiinţei.

Apariţia conştiinţei este evenimentul extrem de important în destinul eului. Conştiinţa divide şi izolează, dar face şi efortul de a reuni şi depăşi izolarea. Căci dacă eul este libertate, libertate de început, este adevărat în acelaşi timp că conştiinţa acută a eului este inseparabilă de un sentiment de servitute şi independenţă faţă de non eu. La origine eul şi totul, totul şi eul nu se disting; numai mai târziu se descoperă non-eul şi, în contact cu el, eul capătă o sensibilitate deosebit de ascuţită şi dureroasă. Distincţia care a fost făcută între eu şi eu, între je et le moi, între anima şi animus este deja secundară şi relativă la creşterea spirituală a eului.[48] Astfel se pleacă de la unitatea nediferenţiată a eului şi lumii, pentru a atinge unitatea concretă a oricărui eu cu tu, în care multiplicitatea este păstrată, dar transfigurată.

Filosofia pleacă de la eu, nu de la obiect: ea se naşte cu îndoiala asupra obiectului. Filosoful nu e omul conştiinţei colective, generice; n-ar putea pleca de la starea în care eul este obiectivat în conştiinţa colectivă. Altădată oamenii trăiau închişi într-un spaţiu restrâns în care se simţeau bine, unde erau feriţi de sentimentul izolării. Azi în general ei încep să trăiască în univers, în sânul imensităţii lumii, cu un orizont mondial, ceea ce animă sentimentul de solitudine şi abandon. Filosoful a trăit întotdeauna în universal a avut întotdeauna ca orizont lumea întreagă, el nu cunoaşte cerc restrâns; şi de aceea, iniţial, este singur, la fel ca profetul,

deşi diferit de el. Această singurătate, filosoful o depăşeşte; dar nu prin viaţa în conştiinţa colectivă, ci prin cunoaştere. Tocmai de aceasta o vom examina în continuare.

Eul se defineşte, într-o manieră autoironică, ca imuabilul pe cale de a se schimba. Nu s-ar putea schimba în timp, să se actualizeze dacă exista vreun suport al schimbării, dacă acest subiect care se schimbă n-ar rămâne şi persista el însuşi. Eul se dedublează fără încetare, îşi schimbă faţa; dar rămâne el însuşi, unul şi unicul. El se poate micşora sau dilata; fiecare din noi înţelege un eu mai restrâns şi un eu mai vast. Dar eul în sine poate fi definit ca unitatea permanentă sub toate schimbările, nucleul extra-temporal, care nu poate primi nici o determinare din altă parte decât din sine. Schimbările încercate de eu pot fi determinate extrinsec, dar el însuşi nu poate fi determinat din afară de non-eu. Nu e determinabil decât dinăuntru şi oricărei acţiuni extrinsece îi răspunde activ, determinându-se el însuşi.

Orice eu seamănă cu altul în calitate de eu pur; dar fiecare nu este unul decât în ceea ce-l deosebeşte de celelalte. Fiecare eu este o lume aparte presupunând existenţa altora, dar nesemănând nici identificându-se cu ele. Ceea ce numesc eu eu, este exact eul non socializat, non obiectivat. Existenţa mea, existenţa eului precede inserţia lui în lume; dar ea este inseparabilă de existenţa "celuilalt" şi celorlalţi.

Conştiinţa de sine este obligatoriu conştiinţa de

ceilalţi: în natura sa metafizică, ea este socială. Existenţa omului, aşa cum o considerăm ca pură existenţă a eului, presupune existenţa altor oameni, a lumii, a lui Dumnezeu. Izolarea absolută a eului, suprimarea oricărui contact cu altul, cu un *tu* ar echivala distrugerii eului prin sine. El încetează de a exista când în interiorul propriei sale existenţe, nu-i este dată existenţa unui alt eu, al unui *tu*. Amiel zice, pe drept cuvânt, că analiza eului său îi deschide o perspectivă asupra misterului lumii. Dimpotrivă, eul lui Fichte nu este unul dintre acestea: el nu e individual, ci universal şi nu cunoaşte nici un alt eu, nu cunoaşte tu-ul, ci numai non-eul. Eul se percepe ca produs al propriei sale activităţi, dar această activitate nu e posibilă decât cu existenţa, nu numai a acestui eu activ, ci a altceva şi altcuiva; şi aici nu vă vorbesc de existenţa obiectelor pentru eu, ci, aşa cum vom vedea în continuare, de existenţa unui alt eu, al unui tu.

În ceea ce se constituie ca eu intră nu numai sufletul, ci şi corpul meu. E o teorie absolut stearpă aceea a dualismului, a paralelismului sufletului şi corpului. În mine şi în celălalt, corpul nu aparţine numai lumii obiectivate, el relevă o existenţă interioară; şi în mine ca şi în celălalt existenţa internă nu depinde numai de proiecţia sa în lume, ea manifestă intimitatea fiinţei însăşi. Exact în acest domeniu, altul decât cel pe care-l numim viaţa-în-lume se pune problema eului şi raporturilor sale, fie cu ceilalţi, fie cu obiectul.

E surprinzător de constatat că sentimentul de a

exista şi îndeosebi conştiinţa de sine acoperă suferinţă şi sensibilitate, sfâşiere şi dedublare. Această suferinţă este în raport cu ceea ce anumiţi filosofi, Simmel, Tillich, Jaspers, numesc "situaţia-limită a omului". E adevărat că eul este aruncat în lume, locuieşte lumea, este supus acţiunii ei; şi totuşi este adevărat în acelaşi timp că nu aparţine numai lumii. Viaţa mea se transcende neîncetat ea însăşi; dar această transcendere, îmi face existenţa dureroasă şi zbuciumată, deoarece rămân în lume. Eul nu există decât în măsura în care se transcende, piere dacă rămâne în el însuşi fără ieşire: iată enigma fundamentală a eului.

Două condiţii se impun eului pentru a fi el însuşi: trebuie să fie sustras obiectivării şi socializării eului şi trebuie să se depăşească; în măsura în care reuşeşte, prin forţa existenţei sale intime, el iese pentru a merge spre *celălalt* şi ceilalţi; la tu, la aproapele său, în lume lui Dumnezeu. Nu există nimic atât de respingător şi de funest ca un eu care se cufundă egocentric în sine şi în propriile lui stări, un eu care-i uită pe ceilalţi, lumea, multiplul şi totul; pe scurt, un eu care nu se transcende. Aşa se întâmplă cu anumite femei isterice. Numai poetul liric are puterea de a face cu ignominia lor frumuseţea, pentru că creaţia poetică este deja un mod de a transcende.

Reflecţia care luminează cel mai profund existenţa întreagă a eului, este reflecţia asupra singurătăţii, atât de puţin studiată până-n prezent cu spirit filosofic, deşi cunoaşterea însăşi, cu ambiguitatea ei ar putea fi

considerată ca interesând singurătatea, permițând să o depășească în așa fel, încât numai prin aceasta să se obțină lumina interioară. Atâta timp cât eul nu poate spune *noi* încearcă un sentiment sfâșietor și zvâcnitor de singurătate. În inima acestei faze a singurătății se naște personalitatea luând cunoștință de ea însăși[49]. Masa umanității care trăiește în naivitatea primitivă, a unei vieți colective, generice, ignoră acest sentiment de singurătate; el însoțește, dimpotrivă efortul de a ieși din această viață a speciei și a se naște ca personalitate. Când sunt și mă simt singur într-un mod dureros și acut, îmi încerc personalitatea, originalitatea, singurătatea, ireversibilitatea, deosebirea mea de oricine și orice ar fi în lume. În extrema acuitate a acestui sentiment de singurătate, totul îmi pare a deveni străin și eterogen. Nu mă mai simt la mine, în țara mea natală; în această lume care îmi pare străină, nu sunt în patria spiritului meu.

Acest sentiment de dezrădăcinare a sufletului în lumea în care este trimis, se exprimă în concepția orfică a sufletului.

"Și îndelung el zace în această lume,
Devorat de o dorință minunată;
Nici tristele cântece ale pământului
Nu i-ar putea înlocui muzica celestă."

(Lermontov
)

Atâta timp cât nu mă simt acasă, cât nu sunt în lumea propriei mele existențe, atâta timp

cât oamenii sunt resimţiţi de mine ca aparţinând unei alte lumi, străine, care nu este a mea, lumea şi oamenii sunt pentru mine obiecte, fac parte din lumea obiectivă, de care sunt nu numai ataşat, ci şi înlănţuit. Lumea obiectivă nu mă scoate niciodată din singurătatea mea. Înaintea obiectului, înaintea oricărui obiect şi oricare ar fi legăturile cu el, eul este întotdeauna singur. Este aici un adevăr fundamental.

În sânul singurătăţii mele, în existenţa mea închisă în ea însăşi, nu mă mărginesc să resimt şi să recunosc cu acuitate personalitatea, originalitatea şi singurătatea mea; în afară de aceasta, încerc nostalgia evaziunii înafara singurătăţii mele, nostalgia comuniunii, nu cu obiectul, ci cu *celălalt*, tu, noi. Eului îi e sete să iasă din recluziunea sa în el însuşi pentru a merge la un alt eu, dar în acelaşi timp el rămâne în gardă pentru că percepe o întâietate care l-ar putea face să încerce brutalitatea unui obiect.

Omul posedă un drept sacru la singurătate şi salvarea vieţii sale intime. Ar fi greşit să confundăm singurătatea cu solipsismul; dimpotrivă, nu poate exista singurătate care să nu implice existenţa *celuilalt* şi a celorlalţi, ca existenţa lumii străine şi obiectivate. Nu atât în existenţa sa proprie este eul solitar, cât în faţa şi în mijlocul celorlalţi, într-o lume în care s-a

alienat. Singurătatea absolută nu e de conceput, ea nu poate fi decât relativă ca şi existenţa celorlalţi şi a celuilalt.

Absolută, singurătatea ar fi infernul şi non-fiinţa: ca atare, ea nu poate fi gândită pozitiv şi nu e nimic mai mult decât o negaţie. Relativă, singurătatea este o infirmitate, plasată sub un semn negativ, dar nu e numai atât, ci trebuie să fie considerată şi pozitivă când descoperă o condiţie mai înaltă a eului, ridicându-se deasupra lumii comune, generice, obiective. În acest caz ea ne separă de Dumnezeu şi de lumea lui Dumnezeu, dar şi de mersul social de toate zilele, care nu este el însuşi decât o lume degenerată. Ea relevă creşterea sufletului.

Când se detaşează de banalitatea cotidiană şi socială, eul caută să ajungă la o existenţă mai profundă, la existenţa autentică. El încearcă un fel de ritm alternativ care-l face să oscileze de la acţiune cotidiană în societate, la singurătate. Când Kierkegaard exprimă părerea că Absolutul înseamnă ceea ce depăşeşte şi nu ceea ce uneşte, acesta nu e adevărat decât cu condiţia de a considera uniunea şi dezuniunea în lumea socială a cotidianului. Spaţiul şi timpul, condiţii ale lumii obiectelor, provoacă în acelaşi timp singurătatea şi iluzia de a depăşi această singurătate; ele aduc şi dezuniunea şi uniunea oamenilor, nu în

existenţa reală, într-o comuniune adevărată, ci numai în obiectivitate, care este materia cotidiană a socialului. Nimic mai important pentru eu decât faptul că se mişcă în spaţiu şi timp. A evada în afara datelor spaţiului şi timpului înseamnă într-un anumit fel a evada în afara unei singurătăţi fixate, stabilizate. Ori, singurătatea presupune întotdeauna o nevoie, o nostalgie de comuniune. Recunoscându-mă ca o persoană şi vrând să realizez în mine personalitatea, recunosc în acelaşi timp imposibilitatea de a rămâne mărginit în mine însumi şi întreaga dificultate pe care o încerc în a mă părăsi pentru a-l întâlni pe "celălalt".

Singurătatea este întotdeauna, într-un anumit sens, un fenomen social: ea presupune întotdeauna conştiinţa unei conexiuni cu "celălalt" ca fiinţă străină. Cea mai crudă singurătate, este singurătatea în societate, este singurătatea pentru existenţă. Singurătatea este posibilă numai în lume şi societate, adică în lumea obiectelor, în lumea obiectivată. Când nu ieşi din tine decât pentru a întâlni non-eul, lumea obiectivă, nu depăşeşti deloc singurătatea. În fiecare clipă, fără încetare, fiinţa solitară îndeplineşte această mişcare; totuşi singurătatea sa, departe de a se atenua, nu face decât să crească. Este un adevăr indiscutabil că nici un

obiect nu poate remedia singurătatea.

Aceasta nu poate fi depăşită decât pe planul existenţei, în contactul eului nu cu non-eul, ci cu tu-ul care este şi el un eu, la întâlnirea nu cu obiectul, ci cu un subiect. Odată detaşat de viaţa cotidiană originală şi după ce a încercat răul conştiinţei, dedublării, singurătăţii, eul nu mai poate să-şi dobândească integritatea, armonia, comunitatea cu celălalt printr-o întoarcere la viaţa colectivă în lumea obiectivă. Trebuie să iasă din lumea obiectelor: nici o relaţie cu un obiect nu face comunitate şi comuniune. Singurătatea este contradicţie după Kierkegaard, tragicul este contradicţia care suferă, comicul, contradicţia care nu suferă. Singurătatea este tragică: eul vrea să depăşească acest tragic, dar în acelaşi timp nu încetează de a-i încerca imposibilitatea; de aici o contradicţie dureroasă în plus între imposibilitatea de a depăşi tragicul contradicţiei şi necesitatea de a o face.

Există diferite căi prin care eul se forţează să învingă singurătatea: prin aceea a cunoaşterii, prin viaţa sexuală, prin dragoste şi prietenie, prin viaţa socială, prin actele morale, prin mijlocirea artei şi în alt fel. Ar fi inexact să pretindem că singurătatea nu ar fi deloc diminuată, dar n-am putea nici susţine că ar putea fi definitiv depăşită; căci toate aceste căi conduc la obiectivare şi eul,

în loc să atingă un alt eu, un tu, într-un act de comuniune interioară, nu întâlneşte niciodată decât obiectul, societatea.

Singurătatea nu este o experienţă simplă şi uniformă. Ea există în diferite forme şi diferite grade. Este remarcabil că evenimentele sociale ca disputa, lupta, chiar ura, permit adesea să depăşeşti sau să amortizezi sentimentul singurătăţii. Dar după acest fapt, aceasta nu pare decât mai gravă. Se întâmplă adesea că singurătatea să fie resimţită ca efectul incomprehensiunii, infidelităţii reflexului trimis eului de către celălalt. În sânul eului trăieşti nevoia profundă de a fi reflectat exact de către celălalt, de a primi de la el propria-ţi afirmare şi confirmare. Eul aspiră să fie înţeles, privit. Narcisismul vine din profunzimi mai mult decât s-ar crede: el este legat de însuşi existenţa eului. Eul se priveşte în oglindă şi caută reflexul în apă înainte de a-şi confirma existenţa în "celălalt", dar în realitate nu în oglindă sau în apă se vrea el reflectat, ci într-un alt eu, într-un tu, într-un act de comuniune. El aspiră să găsească un alt eu, oricare ar fi un prieten, fie, dar nu un obiect, care să-l adopte definitiv, să-l confirme, să-l vadă în frumuseţea sa, să-l înţeleagă; pe scurt, să-l reflecteze. În aceasta constă sensul profund al dragostei. Narcisismul reprezintă eşecul acestuia,

este reflectarea eului în obiect; subiectul continuă să rămână în el însuşi, fără a evada din sine. Obiectul, ce paradox ! este exact ceea ce lasă subiectul în interiorul său, nu-l conduce la celălalt, în aşa fel că, *obiectivitatea se găseşte în forma extremă a subiectivităţii.*

Setea de cunoaştere este dorinţa de a depăşi singurătatea. Cunoaşterea constituie o ieşire înafara sa, este *celălat* şi ceilalţi, o dilatare extraordinară a eului şi conştiinţei, o victorie asupra diviziunii produse de spaţiu şi timp. Dar, atâta timp cât rămâne obiectivă, cunoaşterea nu permite să evadezi realmente din singurătate, pentru că orice obiect este întotdeauna ceva străin pentru eul care în faţa acestui fapt rămâne închis în sine însuşi. Nici o obiectivare, fie a cunoaşterii, fie a naturii, fie a societăţii nu poate ajunge la capătul contradicţiilor tragice ale eului; singura cunoaştere care poate să învingă eficace singurătatea este cea care se exercită nu în perspectiva societăţii, ci a comuniunii. În perspectiva societăţii, a cunoaşterii socializate şi, ca atare, universal valabilă, a cunoaşte înseamnă *a obţine comuniune*, nu a intra în comuniune.

Ontologic, singurătatea este expresia nostalgiei lui Dumnezeu ca subiect şi nu ca obiect, a lui Dumnezeu ca tu şi nu ca sine.[50] Numai în Dumnezeu se poate găsi ceea ce

depăşeşte orice singurătate, pot dobândi aproapele şi intimul un sens comensurabil cu existenţa mea. Acela căruia singur pot să-i aparţin şi să mă încred pe de-a-ntregul, să mă dărui fără rezerve, este Dumnezeu şi numai Dumnezeu singur. Dumnezeu nu poate fi pentru mine un obiect şi obiectivarea, socializarea raporturilor mele cu Dumnezeu îl face exterior, face din el pentru mie o autoritate.

S-ar putea spune că singurătatea nu este de ordinul ontologic al fiinţei şi că nu există decât subiectiv. Ceea ce există subiectiv nu poate fi depăşit decât de către un subiect existând în contact cu fondul fiinţei, care nu se descoperă obiectiv şi subiectiv. Raportul eului cu lumea este dublu. Pe de o parte el încearcă sentimentul singurătăţii, resimte ciudăţenia lumii, se simte dezrădăcinat într-o lume care nu-i pare a fi cu totul a sa, pe de altă parte, dimpotrivă, eul descoperă că istoria lumii nu este altceva decât baza sa cea mai profundă, că tot ceea ce se întâmplă, i se întâmplă personal şi aparţine destinului său.[51] Când totul îmi apare ca străin şi îndepărtat, totul mi se prezintă ca formând propria mea experienţă.

Nu este contradictoriu faptul că, îmi poate fi străin ce mi se întâmplă. Pentru că societatea este pentru mine un obiect, socializarea, o

obiectivare, societatea nu este existenţială şi viaţă în societate, viaţa care nu se proiectează în ea, este ceva care, deşi în mine însumi, îmi este străină şi nu-mi poate risipi singurătatea. Nimic mai important totuşi pentru destinul eului, pentru că a fi precipitat în cotidianul de natură socială nu este un fapt al existenţei sale interne, este decăderea eului, că această decădere aparţine existenţei sale. În această lume a dezunirii, lotul eului este exact viaţa în societate. Se poate deci afirma într-un anumit sens că societatea este interioară eului. Carus crede că conştiinţa este legată, în particular, de individual şi inconştient, de general, de supraindividual[52]. Este adevărat, în acest sens, că, în straturile subconştientului, eul conţine istoria întreagă a lumii şi societăţii, tot ceea ce conştiinţa găseşte ca străin şi îndepărtat, pentru că în conştiinţă, eul nu descoperă decât în parte conţinutul său.

Odată târât din profunzimile existenţei şi venit în contact cu societatea obiectivă, eul trebuie să se apere de ea ca de un duşman. În societate, omul îşi apără eul jucând un rol sau altul în care nu mai este el însuşi. În orice condiţie socială s-ar afla, el joacă întotdeauna un personaj, cel de rege, aristocrat, burghez, om de lume, tată de familie, funcţionar, revoluţionar, activist şi aşa mai departe. În *cotidianul social*, în

sânul societăţii obiectivate, eul nu e deloc acelaşi ca în existenţa sa interioară: este tema fundamentală a operei artistice a lui Tolstoi. De aceea e aşa de greu să pătrunzi până la eul adevărat al omului, să-i smulgi toate vălurile.[53] În societate omul este mereu pe scenă, se conformează la ceea ce a primit în condiţia sa socială[54] şi când a intrat prea adânc în rolul său îi este şi lui greu să ajungă până la propriul eu. Astfel considerat, instinctul scenic este una din căile obiectivării. Omul trăieşte în mai multe lumi în acelaşi timp; în fiecare el joacă un personaj diferit, se obiectivează într-un alt mod. Acest lucru a fost bine arătat de Simmel. Ceea ce este de remarcat în mod deosebit este să vezi că exact obiectivarea propusă, în care el se înstrăinează de sine însuşi, şi pe care o simte ca străină, este aceea care îi provoacă sentimentul de singurătate. Eul pare întrucâtva că-şi îmbracă propria sa exterioritate.

Romantismul, aşa cum a apărut în istoria spiritului european, prezintă mult interes pentru problema singurătăţii eului. El este expresia sentimentului singurătăţii, adică a rupturii între obiectiv şi subiectiv, şi apare când eul s-a detaşat de ordinul ierarhic obiectiv care părea extern. Romantismul vine întotdeauna după dedublare, când sufletul a resimţit ca străin ordinul ierarhic

al obiectului, *cosmosul* Sfântului Thomas d'Aquino sau al lui Dante. Eul romantic este un eu care presupune deja sciziunea subiectului şi obiectului; el a negat că aparţine ordinului obiectiv al lucrurilor.

Această sciziune a fost pregătită de sistemul astronomic al lui Copernic şi de către filosofia lui Descartes ca şi de către reforma lui Luther. El presupune noi idei ştiinţifice despre univers, noi idei filosofice asupra activităţii eului în cunoaştere, noi idei religioase asupra conştiinţei religioase, libertatea creştinului. Consecinţele romantice ale acestei transformări în conştiinţă n-au apărut imediat, n-au luat naştere decât după diferite repercusiuni.

Când lumea obiectivă a devenit străină subiectului, când a încetat să fie cosmosul ierarhic în care subiectul îşi avea reşedinţa organică şi se simţea la el acasă, omul a început să caute o ieşire singurătăţii şi delăsării sale, să-şi caute o *proximitate*, o intimitate în lumea subiectivă: ceea ce a dus la dezvoltarea vieţii afective. Sentimentul cosmic al romancierilor şi sentimentul lor panteist al universului emană din subiect. Cosmosul lor nu este un dat obiectiv, ca şi cosmosul Evului mediu în gândirea scolastică. Chiar prin subiectivitatea lor, raporturile romantice cu natura conduc la fuziunea omului

cu ea; ceea ce raporturile obiective, fiind ierarhizate, n-au făcut niciodată. Resimţind singurătatea, eul romantic se contopea cu cosmosul.

Dacă romantismul n-a găsit nici o ieşire, el a fost un moment important în eliberarea eului faţă de lumea obiectivată şi socializată. I-a deschis infinitul, l-a dezlegat de lanţurile care-l legau de finit, spre un loc determinat în ordinea ierarhică. Slăbiciunea sa a fost, chiar eliberând eul de obiectivitate, revelându-i puterea creatoare, puterea *fanteziei* eului, că nu l-a făcut apt să ia cunoştinţă de personalitatea sa şi să-şi făurească una. Filosofia romantică nu este una personalistă, nici individualitatea romantică o personalitate. Eul se pierde în infinitatea cosmică, se dizolvă în ea; consistenţa sa se evaporă. Viaţa afectivă, atingând poate pentru prima dată libertatea dezvoltării sale, inundă întregul conţinut al eului; cunoaşterea este subordonată imaginaţiei creatoare.

Formele pe care romantismul le poate îmbrăca sunt foarte diverse: există optimişti la extremă cu dogma inocenţei naturii umane şi fuziunea cu viaţa universului, alţii sunt pesimişti la altă extremă, cu singurătatea eului, nenorocul şi tragicul sorţii omeneşti. Ceea ce acuză totuşi pesimismul a cărui conştiinţă este, nu e starea de

păcat în care natura sa menţine omul, ci nenorocirea sa, tragicul insolubil al existenţei.

Putem prezenta de asemenea romantismul ca o schimbare de orizont. În timpul copilăriei, spaţiile cele mai restrânse, colţul, camera, culoarul, maşina, scorbura unui copac, constituie o lume imensă şi misterioasă. În conştiinţa adulţilor, acest sentiment slăbeşte şi aproape dispare. Universul e mai puţin misterios pentru noi decât colţul întunecat sau culoarul pentru conştiinţa infantilă. Din nou, romantismul arată partea misterioasă a lucrurilor, schimbă orizontul, dar acest orizont romantic nu poate fi menţinut, căci antrenează dizolvarea personalităţii în infinitatea cosmică, o îneacă în oceanul afectivităţii. Eul trebuie să depăşească singurătatea, dar aceasta nu poate fi nici prin intermediul obiectivării, recăzând în sclavia lumii obiectelor, nici prin subiectivitate romantică: numai prin cucerirea spiritualităţii în sânul intimităţii sale, confirmându-se ca persoană, care, ieşind din sine, trebuie să rămână ea însăşi.

Putem deci distinge patru tipuri de relaţii între singurătatea eului şi instinctul social:

1. Omul ignorant al singurătăţii şi absorbit de societate, iată tipul cel mai elementar şi cel mai răspândit. În această condiţie eul este pe deplin

adaptat mediului social; conştiinţa este obiectivată şi socializată la maximum. Eul nu a trăit sciziunea şi singurătatea. Omul se simte în *cotidianul social*, poate ocupa aici o situaţie înaltă şi se poate chiar arăta eminent. Nu există decât o rezervă: ceea ce predomină în acest tip, sunt imitatorii, oamenii fără originalitate, medii, trăind din fondul "comun" devenit tradiţie, fie că această tradiţie este conservatoare, liberală sau revoluţionară.

2. Omul fără experienţa singurătăţii, dar indiferent la societate. Şi în acest caz, eul este adaptat mediului social, şi se simte de acord şi în armonie cu viaţa colectivă şi conştiinţa sa este socializată, dar el nu împărtăşeşte interesele sociale, nu face dovada nici unei activităţi sociale, este indiferent la destinele societăţii şi poporului din care face parte. Este un tip extrem de răspândit. Din el, ca şi din primul, orice conflict lipseşte: el se multiplică în epoci de viaţă socială stabilizată şi-i este foarte greu să se menţină în epoci revoluţionare, în epoci de criză.

3. Omul familiar cu singurătatea, dar fără preocupări sociale. Acest tip nu e deloc sau e foarte slab adaptat vieţii sociale; este divizat de conflicte, nu este un tip armonizat. Conştiinţa sa este foarte puţin socializată şi nu e îndemnat să se răzvrătească împotriva colectivităţii înconjurătoare pentru că aceasta ar revela un interes şi o emotivitate îndreptate spre societate. De aceea se mulţumeşte să se izoleze de mediul social, să-şi protejeze împotrivă-i viaţa spirituală şi creatoare. Aceasta o face poetul liric, gânditorul solitar, estetul dezrădăcinat. Oamenii de acest tip îşi trăiesc adesea singurătatea constituind mici elite. Ei se pliază uşor, când grija existenţei lor cere compromisuri cu mediul social, pentru că le lipseşte de obicei orice credinţă şi convingere în această materie. Ei sunt conservatori în epoci conservatoare, revoluţionari în epoci revoluţionare, dar indiferenţi atât la spiritul conservator cât şi la cel revoluţionar. Aceştia nu sunt nici luptători nici iniţiatori.

4. În fine, omul care trăieşte în singurătate fără a se dezinteresa de societate. Acest caz, pare la prima vedere ciudat, pentru că singurătatea nu pare deloc compatibilă cu sociabilitatea. Totuşi, arată tipul profetic despre care profeţiile din Vechiul Testament oferă prototipul etern. Acest tip profetic nu se găseşte numai în domeniul religios, pentru că cuprinde toţi iniţiatorii, creatorii, novatorii, reformatorii, revoluţionarii spiritului. Profetul este întotdeauna în conflict cu colectivitatea religioasă sau socială, nu este niciodată de acord cu mediul, cu opinia publică. El este, după cum se ştie, tot timpul necunoscut, şi este lovit cu pietre. Dacă este un profet religios, este în conflict cu preotul pontifului, expresie a colectivităţii religioase. Profetul resimte într-un mod acut singurătatea, părăsirea sa; poate fi expus la persecuţia tuturor celor care-l înconjoară.

Totuşi, ceea ce este cel mai dificil de susţinut este că omul de tip profetic este indiferent la societate. Dimpotrivă, este îndreptat

cu totul şi în orice împrejurare către destinele poporului şi societăţii, către istorie, către propriul său viitor şi spre viitorul lumii. El denunţă viciile poporului şi societăţii sale, îi judecă, dar nu încetează să se intereseze de destinul lor. El nu se ocupă de propria-i salvare, de sentimentele şi stările sale de conştiinţă, ci priveşte spre regatul lui Dumnezeu, spre perfecţiunea umanităţii şi chiar a întregului univers. Acest tip îl regăsim înafara domeniului religios, în viaţa socială, în cunoaşterea care nu este lipsită de elementul profetic şi în artă.

În aceste patru tipuri, deosebirile care se întâlnesc în orice clasificare, sunt foarte relative şi raporturile de la unul la altul nu trebuie înţelese într-un sens static, ci dinamic. Primele două tipuri au drept caracter comun că se acordă cu mediul social, ultimele două, că i se opun. E foarte important de înţeles că revoluţionarul mediocru în ordinea socială nu este mai puţin în armonie cu mediul şi conştiinţa sa poate fi pe de-a-ntregul socializată el ignorând conflictele inseparabile de singurătate.

Astfel, reflecţia asupra singurătăţii îmi pare legată de ceea ce există mai profund în politica filosofică: este modul de care se leagă problemele eului, personalităţii, societăţii, comuniunii şi cunoaşterii; la marginile sale

extreme, problema singurătăţii devine problema morţii. A trece prin moarte, înseamnă a trece prin singurătate absolută, ruptă de întreaga lume. Moartea este ruptura cu sfera întreagă a existenţei; întreruperea tuturor legăturilor şi contactelor, izolarea completă. Dacă la ultimul termen al misterului morţii, ea ar fi încă împărtăşită, dacă ar fi încă menţinut contactul cu *celălalt* şi ceilalţi, aceasta n-ar mai fi moartea. Ceea ce constituie moartea este că orice legătură, orice contact sunt întrerupte, că singurătatea este absolută. Odată cu moartea, comerţul omului cu lumea obiectelor ia sfârşit.

Ceea ce rămâne să ne întrebăm este dacă această singurătate este definitivă şi eternă, sau dacă nu e decât un moment în destinul omului, al lumii, al lui Dumnezeu. Întreaga viaţă omenească este deci, întrebuinţată pentru a pregăti legături, contacte cu ceilalţi oameni, cu universul şi Dumnezeu, aşa cum poţi depăşi absoluta singurătate a morţii. La drept vorbind, moartea nu trebuie să fie aneantizarea completă a eului, căci se aneantizează mai uşor lumea decât el. Moartea nu trebuie să fie deci, decât un moment în timpul căruia eul este complet izolat şi prin ruptura de toate legăturile şi contactele, separat de lumea lui Dumnezeu. Tot paradoxul morţii provine din faptul că această izolare, această ruptură, această

separare, rezultă din existenţa într-o lume decăzută, în obiectivare, în societatea de toate zilele. Legăturile stabilite în obiectivare duc ireversibil la moarte. Astfel, suntem conduşi să ne întrebăm asupra raporturilor de corelaţie între eu şi obiect, între eu şi tu, să abordăm problema comunicării conştiinţelor.

II

Eul, tu, noi şi acela. Eul şi obiectul. Comunicarea conştiinţelor

Filosoful religios evreu, Martin Buber, într-o carte remarcabilă, "*Eu şi tu*", stabileşte o distincţie fundamentală între Ichsein, Dusein şi Essein, eu, tu şi aceasta. Relaţia primă între eu şi tu este pentru el relaţia între om şi Dumnezeu. Această relaţie este dialogică sau dialectică. Eul şi tu-ul sunt în prezenţa celuilalt, faţă-n faţă. Tu-ul nu este un obiect, nu este un lucru pentru eu. Când se schimbă în obiect, el devine Essein, acela. Putem spune, de asemenea, combinând terminologia mea cu cea a lui Buber, că Essein, aceasta, este rezultatul obiectivării. Tot ceea ce este obiectivat este Essein, Dumnezeu obiectivat devine Essein. Tu-ul a dispărut şi nu mai există întâlnire posibilă, o faţă în faţă. Subiectul la persoana a treia, *el*, dacă este *tu*-ul, devine *acela*. Pentru eu, tu-ul nu este niciodată obiect. Dar totul este susceptibil de a deveni obiect urmând un proces la care asistăm în viaţa religioasă. Obiectul este *acela*, Es-ul lui Buber. În măsura în care sunt obiectivate, natura şi societatea se transformă pentru noi în *acela*, dar de îndată ce în natură întâlnim un tu, lumea obiectivă dispare şi lumea existenţei ni se relevă. Buber credea pe

drept cuvânt că, eul nu există în afara relaţiilor sale cu celălalt, în calitate de tu; dar pentru el, relaţia dintre eu şi tu este numai aceea a omului cu Dumnezeu, aceea despre care vorbeşte Biblia. Relaţia dintre cunoştinţele omeneşti, aceea dintre eu şi tu, dintre doi oameni, aceea pe care o acoperă multiplicitatea umană nu este cea pe care a studiat-o Buber. El nu-şi punea problema metafizicii sociale umane, aceea a lui *noi*.

Căci nu există decât eu, tu şi aceasta, nu există şi *noi*. *Noi* se poate schimba în *acela,* cum se întâmplă în socializarea care este o obiectivare, de exemplu în ecumenismul Bisericii, considerat ca o instituţie socială. *Noi* obiectivat, înseamnă colectivitatea socială dată fiecărui eu din afară, dar el există şi în alt fel, ca o comunitate şi comuniune a persoanelor în care oricine este un tu şi nu acela. Societatea este *acela* şi nu *noi*. Când ea este obiectivată, fiecare din membrii săi este un obiect. E vorba de *vecini*, nu de *aproapele*, de prieteni, pentru că un prieten nu este niciodată un obiect. În societate există naţiunile, clasele, diferitele pături sociale, partidele, concetăţenii, tovarăşii, superiorii, dar nici eu nici tu; noi nu se găseşte aici decât sub o formă socializată, detaşată de persoana concretă.

Există un alt mod de comuniune a conştiinţelor: participarea lor la *noi*. *Noi*, pentru

eu nu este acela, obiectul, nu este un dat exterior. *Noi* este un conţinut calitativ imanent eului, căci orice eu acoperă întotdeauna o relaţie, nu numai cu tu, ci şi cu multiplicitatea umană. Pe această relaţie se bazează ideea Bisericii, luată în puritatea sa ontologică, nu obiectivată sau socializată, aparţinând ordinii ontologice, căci acolo unde se întâmplă ca Biserica însăşi să se schimbe în obiect, în acela, *noi* nu conţine nimic existenţial.

La fel de bine ca şi în eu, într-adevăr existenţa se revelează în tu şi în noi: numai în obiect nu se revelează ea niciodată. Freud, în ciuda naivităţii sale filosofice, care ajunge uneori la materialism, face distincţia între eu şi sine.[55] Există în om un fond impersonal, sinele care poate ajunge deasupra eului.

Essein-ului lui Buber îi corespunde în parte das Man (impersonalul) al lui Heidegger. *Essein* coincide şi cu ceea ce numesc eu lumea obiectivării, la care, de altfel, nu se rezumă întreaga problemă socială. Lumea lui *Dasein*, a fiinţei-situate a lui Heidegger este *Mitwelt, lumea coexistenţei cu celălat*. Dar Heidegger nu pune, şi prin urmare, nu aprofundează problema sociologiei metafizice. Mai degrabă am găsi-o tratată de Jaspers.

Dacă nu numai eul şi tu, dar şi noi sunt

imediat date[56], nu este mai puţin adevărat că eul este cel primitiv, însă nu pot spune eu, fără să enunţ şi să zic deja prin acest simplu fapt tu-ul şi noi. Astfel înţeleasă, sociabilitatea este o problemă a eului constitutiv al existenţei sale intime. Trebuie făcută radical deosebirea între tu şi noi pe de o parte şi non-eul de cealaltă parte, căci în timp ce non-eul se confundă cu obiectivarea, tu şi noi sunt existenţiale. Tu-ul este un alt eu, şi noi, propriul conţinut al eu-lui. Cât despre non-eu, el este totdeauna ostil eului, constituie tot timpul o opoziţie, un obstacol pentru eu. Cel mult eul poate vedea în non-eu jumătatea, cealaltă jumătate a fiinţei, nu poate găsi aici multiplicitatea celorlalţi oameni, semenii săi, şi este evident, pentru că non-eul fiind obiect, nefiind un tu, nici un eu, nu se poate dezvălui aici.

Până în prezent problema raporturilor între eu, tu, noi, n-a fost pusă cu destulă amploare în filosofie, care nu s-a ocupat decât de problema realităţii eului celuilalt şi de modul în care este el cunoscut. Această realitate a eului celuilalt, ne este oare dată spre a o cunoaşte ? Urmând vechea teorie, noi n-am avea o percepţie imediată decât a corpului celuilalt şi despre viaţa sufletului am fi constrânşi să conchidem prin analogie. Această teorie este total eronată şi

trebuie îndepărtată imediat. De fapt, cunoaştem foarte puţin corpul celuilalt, nu ştim ce se petrece aici şi nu percepem decât suprafaţa în timp ce viaţa psihică a celuilalt ne este, dimpotrivă, mai puţin cunoscută decât o sesizăm şi pătrundem într-un fel imediat. Intuirea vieţii mentale a unui alt eu nu este de negat, căci intuiţia nu s-ar putea aplica la o altă fiinţă, o altă existenţă, considerate ca obiecte, ea nu este posibilă decât dacă considerăm această fiinţă, această existenţă drept un eu, un tu. Căci în faţa unui obiect rămân totdeauna singur şi nu pot ieşi din mine; dimpotrivă, în prezenţa unui alt eu care este pentru mine un tu, ies din singurătate şi acced la comuniune. *Intuirea vieţii spirituale a unui alt eu este o comuniune cu acel eu.*

Faptul de a percepe faţa celuilalt, expresia ochilor săi ne descoperă adesea secretul sufletului său. Ochii, gesturile, cuvintele, ne fac să cunoaştem sufletul cuiva mult mai bine decât corpul său. Cunoaştem chiar şi percepem viaţa celuilalt, nu numai cu ajutorul a ceea ce el ne descoperă, dar şi a ceea ce el ne ascunde. Această metodă de a-l cunoaşte pe celălalt prin reticenţele lui a fost chiar obiectul unor mari abuzuri în timpul nostru, ca urmare a descoperirii inconştientului. Fără îndoială, psihanaliza freudiană atestă posibilitatea de a cunoaşte viaţa

psihică şi nu viaţa psihologică a celuilalt, căci, în mod precis, din punctul său de vederea, libidoul, sexualitatea relevează nu viaţa organică, ci viaţa spirituală. Nu puţini crezând că metoda analitică ar fi singura care să ne informeze profund asupra vieţii interioare a celuilalt, în alţi termeni asupra veritabilului său eu. Când vrem să facem din eu un *obiect* de cunoaştere, el se ascunde în fondul său. Dimpotrivă, există o percepere imediată a sufletului celuilalt, dar ea este afectivă, simpatică, *erotică*, adică de domeniul dragostei. Dacă ea nu pătrunde misterul eului celuilalt, care este impenetrabil, nu trebuie conchisă, cum se face adesea pe nedrept, realitatea acestui mister ca o imposibilitate totală de a cunoaşte ceva din sufletul celuilalt.[57]

Nu am acordat până acum o suficientă atenţie problemei comunicării conştiinţelor. Este una din problemele fundamentale ale filosofiei.[58] Este indispensabil *să distingem între comunicare şi participare*. Participarea este reală, este pătrunderea în realitatea primară. Dimpotrivă, comunicarea nu este în mare parte, decât simbolică, ea presupune simbolizarea, adică utilizarea unor semne exterioare traducând în afară realitatea internă. Simbolica proprie comunicării este exact ceea ce, în ordinul interior al existenţei, transpare în lumea obiectivată, adică

separată. Cunoaşterea, arta noastră, sunt pline de această simbolică în acelaşi timp în care tratează starea de dezuniune, ea stabileşte comunicare. Noi cunoaştem viaţa interioară a celuilalt într-o largă măsură, datorită semnelor şi simbolurilor, dar această comunicare ce se stabileşte în viaţa umană implică întotdeauna dezuniunea; presupun că nu există ieşire spre misterul existenţei: de aceea ele nu au decât o valoare simbolică.

Este cazul obiceiurilor, uzanţelor, imitaţiei, politeţii, imobilităţii. Toate comunicările care constituie viaţa statului au acest caracter şi nu presupun nici cea mai mică comuniune între persoane. În particular, caracterul convenţional este propriu tuturor semenilor implicaţi în relaţii pecuniare în care obiectivarea îşi atinge forma extremă. Dar eul nu e satisfăcut să comunice cu ceilalţi decât prin intermediul societăţii, statului, prin instituţii şi prin mijlocirea unor semne de convenţie. El aspiră nu la o comunicare, ci la o comuniune cu ceilalţi; ceea ce vrea el e să se despartă pentru a accede la existenţa autentică. Comunicarea convenţională nu permite să ieşi din lumea obiectelor, ci te menţine în legătură cu ele, în timp ce elanul care ne poartă spre comuniune, duce, dincolo de obiectiv, până la existenţa reală. Întotdeauna simbolica comunicărilor este în

proporţie cu diferitele grade de obiectivare.

Comuniunea presupune reciprocitate: nu poate exista comuniune unilaterală; în dragostea neîmpărtăşită nu există comuniune, căci în comuniune, eul şi tu-ul sunt amândoi activi, în timp ce cu obiectul, pentru că nu e posibilă decât o comunicare de ordin simbolic, nu este cerută nici o reciprocitate. Eul nu poate comunica decât cu un eu care să fie pentru el un tu şi un tu activ, pentru a fi bilaterală comuniunea, adică nu pe planul obiectivităţii, ci al existenţei. Atâta timp cât eul nu este legat decât de obiect, prin comunicare rămâne singur, şi singurătatea nu poate fi depăşită decât prin comuniunea persoanelor, a lui eu şi tu, nu în interiorul societăţii obiectivate, ci a lui *noi*.

Conştiinţa, prin natura sa socială presupune că oamenii ceilalţi există şi sunt în legătură şi ea implică fraţii în umanitate. Dar se întâmplă adesea să contrazică comuniunea, lăsându-l pe om singurătăţii sale, căci a fost socializată, adică adaptată comunicărilor simbolice care constituie stăpânirea societăţii, în loc să fie îndreptată spre realitatea comuniunii în existenţa autentică. Socializată, conştiinţa e dăruită vieţii colective de toate zilele. În extazul mistic, odată căzute barierele conştiinţei, orice obstacol dispare din calea uniunii. I se întâmplă

omului, să aspire la ştergerea conştiinţei sale pentru a putea opri setea sa de comuniune. În originalitatea creatoare, cotidianul social cu barierele şi normele sale se risipeşte. Aceasta nu pentru faptul că gândirea personală, originală, aproape de sursa primă, ar fi negaţia comunităţii şi comuniunii; ea nu neagă decât supunerea gândirii cotidianului social, societăţii făcute obiect. *Ceea ce condamnă gândirea personală nu este comunitatea, ci generalitatea.* Jaspers afirmă pe bună dreptate că nu există eu fără comunicarea cu celălalt, fără lupta dialectică. De îndată, ce se degradează la condiţia de subiect pur al cunoaşterii, lumea este deja obiectivată şi ceea ce poate obţine de acum înainte, nu mai este comunitatea interioară, ci numai o comunicare forţată şi fondată pe general.

Deoarece conversia în obiect constituie evident o raţionalizare, eul se descoperă cel mai bine în viaţa afectivă. Ea comportă o obiectivare mai mică a cunoaşterii, dacă totuşi emoţiile n-au fost socializate, aşa încât, să mascheze viaţa interioară a eului. Aceste dificultăţi nu obstrucţionează cunoaşterea de comuniune, cu care un eu pătrunde în intimităţile altui eu, să nu fie o cunoaştere emoţională. Ar fi deci o eroare să credem că comuniunea, victorioasă asupra singurătăţii, n-ar fi posibilă decât de la om la om,

că ar fi rezervată *prieteniei* umane. Ea poate pătrunde şi în regnul animal, chiar şi în regnul vegetal sau mineral, care posedă şi ele o existenţă internă. Putem, ca şi Sf. Francisc d'Assisi, să comunicăm cu natura, oceanul, muntele, pădurea, câmpurile, fluviul. Exemplul cel mai frapant al acestui gen de comuniune afectivă ne este dat de relaţiile omului cu câinele, adevărat prieten. Se împlineşte aici reconcilierea omului cu natura înstrăinată şi obiectivată, în care omul nu mai întâlneşte un obiect, ci un subiect, un prieten. Relaţiile omului cu câinele au o valoare metafizică, căci existenţa autentică este atinsă printr-o pătrundere în interiorul obiectului.

Se ştie, după teoria lui Freud asupra narcisismului, despre care am avut deja ocazia să spun, că pune o problemă dintre cele mai profunde: eul se consideră el însuşi un obiect al *libidoului*. Narcisismul constă într-o dedublare a eului, de aceea eul devine propriul său obiect, se face el însuşi o parte a lumii obiectivate. Narcisismul nu se depăşeşte decât cu condiţia ca eul să nu-şi mai caute reflectarea în sine, ci într-un alt eu. Acest fenomen al narcisismului se întâlneşte în mod egal în domeniul cunoaşterii.

Instinctul cel mai profund pentru Freud este instinctul morţii; dacă gândeşte astfel, înseamnă că ignoră misterul comuniunii, al ieşirii

din eu în tu şi noi. Instinctul sexual, ca atare, nu conduce la comuniune, ci la pătrunderea într-un alt eu. Există în el un element demonic şi distructiv. Dimpotrivă, el este acela care se aruncă în lumea obiectivată şi ne înlănţuie de ea. De aceea, alături de instinctul sexual, instinctul morţii apare le Freud, care nu cunoaşte un al treilea mai profund.

Evadarea în afara cotidianului social, care scindează şi înlănţuie, prin comuniunea extatică în suprapersonal, aduce o soluţie problemei singurătăţii prin abolirea, negarea personalităţii. Masca în cultele antice, de exemplu în cultul dionisiac, simboliza victoria asupra singurătăţii şi participarea la divin. Dar problema comunicării de la eu la eu, de la persoană la persoană nu ne interesează mai puţin. Ea nu poate fi rezolvată decât prin dragoste, dragostea erotică şi dragostea-prietenie, căci dragostea este indisolubil legată de persoană, şi constituie întotdeauna o ieşire a eului spre un alt eu şi nu spre impersonal, spre sinele colectiv. Rezultă că eul nu este încă persoana. Trebuie să devină, la aceasta concurează comuniunea cu tu şi noi. În comuniunea în care fiecare iese din el spre celălalt, persoana se întăreşte.

Căci rezerva interioară a eului nu face decât să-i exprime izolarea, singurătatea. Este un

mod prin care el se apără de lumea obiectivată şi socializată. Eul n-ar cere decât să se deschidă spre tu, dar ceea ce întâlneşte în loc de tu, sunt lucrurile. El îşi apără atunci conştiinţa de controlul lor brutal. Totuşi, dacă singurătatea este o fază în dezvoltarea prin care persoana ia cunoştinţă de ea însăşi, ea trebuie să fie depăşită; şi cum nu poate fi făcută prin obiectivarea care nu generează decât o lume impersonală, suntem conduşi spre problema persoanei, care va fi examinată mai departe.

III

Singurătate şi cunoaştere – Transcendere.
Cunoaşterea în calitate de comuniune.
Singurătate şi sexualitate – Singurătate şi religie.

Este incontestabil că cunoaşterea ajunge să depăşească singurătatea pentru că ne face să ieşim din noi înşine, din spaţiu şi timp, aşa cum ne sunt date, pentru a ne conduce la un alt spaţiu şi timp, depăşind izolarea. Este una dintre posibilităţile ieşirii din singurătate, o ieşire spre un alt eu, spre lume, spre Dumnezeu. Cel care cunoaşte, iese din izolarea sa, încetează de a mai trăi în, şi pentru sine. – Nu putem nega nici faptul că cunoaşterea are o marcă socială, că-i face pe oameni să comunice între ei. Evident sociali, comunitatea logică, aparatul logic al cunoaşterii, conceptele, normele şi legile, limba.[59] Limba este cel mai puternic instrument al construirii societăţii şi stabilirii comunicării între oameni, dar ea însăşi este legată de gândirea şi elaborarea noţiunilor care permit instituirea unei comunităţi de ordin intelectual între oameni. Numele ascund o adevărată magie socială[60]. Rezultatele, realizările practice ale cunoaşterii depind de gradul de comunitate dintre oameni, de grupările sociale, de cooperarea lor laborioasă, pe scurt, de modul în care ei depăşesc singurătatea. Toate acestea pun în toată complexitatea ei problema

raporturilor dintre cunoaştere şi singurătate.

Dacă caracterul social al cunoaşterii marchează stabilirea unor comunicaţii între oameni, nu rezultă neapărat de aici că el marchează realizarea comuniunii, adică faptul că singurătatea ar fi ontologic depăşită. Pentru că socializarea este identică cu obiectivarea şi obiectivarea în cunoaştere maschează misterul existenţei, singurul care permite să depăşeşti singurătatea şi să stabileşti comuniunea, din două perspective prin care cunoaşterea poate fi considerată, aceea a obiectivităţii şi aceea a prieteniei cu un altul, numai cea de-a doua poate vindeca de izolare.

Astfel, cunoaşterea comportă două aspecte. Primul sens constă în relaţia cunoscătorului cu fiinţa; în acest sens singurătatea este depăşită când este obţinută participarea cunoscătorului la misterul existenţei. Al doilea sens al cunoaşterii constă în raporturile cunoscătorului cu celălalt, cu multitudinea oamenilor, cu societatea. Dacă din acest al doilea punct de vedere pretindem să depăşim singurătatea, servindu-ne de socializare, cum aceasta reflectă căderea eului în lumea obiectelor, succesul pe care ea îl permite rămâne superficial şi nu poate fi obţinut fără ca sentimentul şi conştiinţa de sine să fie atenuate.

Comuniunea prin care singurătatea este depăşită nu se realizează deci decât prin trecerea nu de la eu la obiect, ci de la eu la tu, aşa cum se petrece în dragoste şi prietenie. Aceasta valorează totul pentru cunoaştere. Nici contactul eului cu obiectul, nici societatea nu poate aboli singurătatea. Aceasta nu se poate realiza decât prin tu, comuniunea *noastră*, nu a socialului. Pentru că cunoaşterea obiectivă n-are niciodată de-a face decât cu *generalul*, ea fabrică nişte abstracţii, atinge aspecte universale, dar, în aspectul general şi cele universale, nu mai există individualul, singularul, personalul. Dimpotrivă, în cunoaşterea în calitate de comuniune, atât cât permite ea eului să se unească cu tu-ul, dacă universalitatea rezultatelor cunoaşterii este preţioasă, aceasta se întâmplă pentru că ea serveşte la atingerea individualului, singularului, personalului. Nu în generalitatea abstractă, ci în universalul concret se afirmă individualul.

Când universalul şi generalul oprimă, sting particularul şi singularul, singurătatea e depăşită, dar aceasta nu se întâmplă decât prin suprimarea totală a eului, deci a tu-ului, care nu este decât un alt eu. Când, dimpotrivă, cunoaşterea este considerată ca filosofie a existenţei, ea are mereu legătură cu eul şi tu-ul, ea este prin esenţă personalistă. Ceea ce contează

într-adevăr, nu este să îneci singurătatea în generalitatea impersonală, ci de a o depăşi prin personalitate. Eliberându-se de jugul societăţii, a comunităţii logice socializate, cunoaşterea ar face gândirea supralogică.

Desigur, a depăşi singurătatea înseamnă întotdeauna să operezi o *transcendere* a eului, în gândire sau viaţa emoţională. Dar a transcende mergând spre obiect şi general este una, pe când a transcende spre tu, spre celălalt eu, spre existenţa autentică e altceva, cu totul diferit. Desigur, există o valoare pozitivă în actul prin care eul se depăşeşte, se eliberează cunoscând obiectul, instituind societatea, elaborând generalitatea şi conceptele indispensabile comunicării, dar lumea în interiorul căreia se împlineşte el, este încă lumea depăşită, divizată, înlănţuită. Până şi în generalul cunoaşterii obiectivate, transpare lumina Logosului, fie şi într-un mediu umbrit, care reflectă servitutea eului uman.

Astfel, cunoaşterea duce la contradicţii şi antinomii insurmontabile. Cunoaşterea, după cum depăşeşte singurătatea şi obţine comuniunea, timpul, persoana, apar tot atâtea probleme generatoare de contradicţii. Obiectivarea nu suprimă aceste contradicţii decât în aparenţă, ba chiar ele nu fac decât să se multiplice prin progresul cunoaşterii obiective. Toate aceste

contradicţii, care devin uneori de nesuportat, n-au decât o soluţie, a cărui nume este Dumnezeu. Dumnezeu înseamnă mai *precis coincidentia oppositorum*, pentru a folosi geniala definiţie a lui N. Cusanus.

Cunoaşterea este prin natură *conjugală* şi presupune o dualitate; ea nu poate fi produsă nici prin obiectul singular, nici prin obiectivare proprie şi exclusivă a subiectului. De aceea singurătatea nu poate fi depăşită decât dacă în operaţia cunoaşterii se împlineşte uniunea veritabilă care este uniunea prin dragoste, pentru că nu există uniune posibilă cu generalitatea, nu există decât cu un alt eu, un tu.

Esenţa conjugală a cunoaşterii este una cu esenţa sa teandrică. În cunoaştere există partea omului şi partea lui Dumnezeu. Obiectivarea pare să le elimine din ştiinţă şi să le substituie impersonalitatea şi generalitatea. Dificultatea cunoaşterii constă în a străpunge această impersonalitate şi generalitate pentru a realiza uniunea conjugală a persoanelor. Dar se poate întâmpla ca, pe calea cunoaşterii eul să reuşească să alunge singurătatea şi să înceapă a căuta reuniunea pe alte căi. Prin cunoaştere, înţeleg aici nu numai cunoaşterea savanţilor şi filosofilor, străină majorităţii oamenilor, ci şi o cunoaştere comună, rezultată din viaţa cotidiană, care este

aservită generalităţii şi rezultă din imitaţie.

Una din principalele cauze ale singurătăţii umane este sexul. Omul este o fiinţă sexuată, adică o jumătate de fiinţă,[61] o fiinţă scindată, incompletă care aspiră la fiinţa completă. Sexul lezează profund eul care este bisexual, care în integritatea şi plenitudinea sa ar fi mascul şi femelă, androgin. Astfel, primul mod de a evada din singurătate în comuniune priveşte singurătatea sexuală, izolarea într-un sex; ea aspiră la reuniune în integritate sexuală. Prin simplul fapt al existenţei sale, sexul este separare, lipsă, nostalgie, dorinţă de a se deschide spre altul.

Unirea fizică a sexelor, care pune capăt dorinţelor sexuale nu este suficientă prin ea însăşi, pentru a depăşi singurătatea şi aceasta se poate face simţită apoi mai violent. Ba chiar, unirea sexuală poate duce la căderea eului într-o lume obiectivată, deoarece fiind un element al naturii, viaţa sexuală descoperă lumea obiectelor. Rezultatul său se socializează în căsătorie şi familie. Ca fapt biologic şi social, sexualitatea este obiectivă; ori, în obiectivitate, singurătatea nu este depăşită, nu este decât diminuată.

De aceea, deşi unirea biologică a sexelor şi instituţia familială pot uşura, diminua sentimentul singurătăţii, ele nu pot triumfa

definitiv şi există un adevărat demonism al sexului, care apare în refulare ca şi în manifestările sexuale. Când sexualitatea este demonică, ea devine distructivă şi ucigătoare.

Numai dragostea şi prietenia pot aduce omului marea promisiune că singurătatea poate fi depăşită. Dragostea este mai precis ceea ce suprimă singurătatea, ceea ce conduce eul la celălalt, reflectarea eului în celălalt şi a celuilalt în eu. Este o comuniune în care o persoană se uneşte cu alta. O dragoste impersonală care nu s-ar referi la nici o imagine individuală, nu s-ar numi dragoste: "Dragoste în sticlă", spune Rozanov. Aceasta nu poate fi decât o corupţie a creştinismului. Prietenia, de asemenea, este personalistă şi participă la *erotic*.

Cum să nu existe o legătură profundă între persoană şi dragoste, din moment ce *dragostea este cea care face din eu persoană*? Numai prin dragoste se poate topi totalmente unul în celălalt şi depăşi singurătatea. Aceasta nu este posibilă în cunoaştere decât dacă aceasta este dragoste. De asemenea, ceea ce este parţial şi demoniac în sexualitate poate ajunge chiar şi până la dragoste. Când existenţa umană este aruncată în lumea obiectivă, dragostea devine tragică şi este legată de moarte. Lumea obiectivată nu recunoaşte dragostea autentică, nu

o iubeşte, nu-i recunoaşte decât aspectul biologic şi social; pe de altă parte dragostea ignoră legile lumii obiective şi sociale, trebuie să-i depăşească limitele pentru a depăşi singurătatea; şi de aceea este atât de strâns legată de moarte.

Iată-ne din nou în faţa aceleaşi dualităţi. Comunicarea sexuală se poate închide în societate, poate rămânea în cadrul instituţiilor sociale şi obiectivarea împiedică comuniunea reală, în aşa fel încât singurătatea persistă; sau dimpotrivă, sexele se unesc, nu în societate, ci prin comuniunea în dragoste şi singurătatea este depăşită; în timp ce, în lumea obiectivă, această uniune generează un destin tragic şi se leagă în mod misterios de moarte.

În limitele lumii noastre, dualismul este nedepăşit; dar în conexiune cu transcenderea, care este principiul şi viaţa autentică, ajutându-ne să depăşim limitele vieţii mărginite, permite accesul la o sferă mai înaltă. Esenţa dragostei este de a transcende. Omul este împins astfel, cu forţa, de sentimentul cumplit al părăsirii sale şi lumea îngheţată a obiectelor, îl face să-l caute pe celălalt şi să dorească reuniunea. Dar misterul metafizic al sexualităţii este aşa de mare şi de profund, încât, chiar la extremitatea dragostei, ca în aceea a lui Tristan şi Isoldei, singurătatea şi nostalgia sexuală nu sunt complet suprimate. La amanţi

există un element demonic de duşmănie. În depăşirea definitivă s-ar realiza imaginea androginului perfect, dar aceasta ar însemna transfigurarea naturii. Cel puţin e adevărat că în domeniul sexualităţii se descoperă cel mai bine nevoia de a depăşi singurătatea.

În comunism, această problemă dispare. Singurătatea este depăşită definitiv prin dizolvarea eului în colectivitatea publică, prin substituirea conştiinţei colective, eului personal. Existenţa eului se obiectivează definitiv şi se înrădăcinează în procesul constructivismului social. Viaţa sexuală se supune definitiv colectivităţii, exigenţelor construcţiei sociale. De aici, importanţa atribuită eugeniei, de aici mecanizarea şi tehnicizarea sexului: dragostea personală este totalmente negată. Se contează pe acest sistem de educaţie pentru a înăbuşi nostalgia sexuală şi sentimentul singurătăţii care este legat de această situaţie. *Eroticul* este sacrificat economicului şi tehnicului. Acelaşi lucru îl găsim în rasismul german.

Înseamnă a dori să rezolvi prin intermediul obiectivării şi socializării o problemă, a cărei proprietate este de a ne conduce dincolo de orice fel de obiectivare şi de socializare până la comuniunea şi uniunea existenţială. Aceasta nu este ceva nou: la doctorii

Bisericii, găsim aceeaşi negare a dragostei personale, aceeaşi concepţie despre viaţa sexuală, considerată ca o instituţie socială. Este adevărat că prin unul din aspectele sale, sexualitatea se cufundă în existenţa interioară a eului, se interesează de destinul omului, al persoanei, chiar străină de lumea obiectelor, fără a înceta totuşi de a nu fi vreodată în conflict tragic cu ea, de a fi angajată în conflictul din familie şi societate. Tot aşa este cu voinţa de putere, nevoia de putere, care împinge omul în lumea obiectelor şi societăţii, fiind în acelaşi timp inseparabilă de destinul omului intim. Puterea nu depăşeşte singurătatea pentru că nu se poate exercita decât asupra obiectelor; în felul acela este tragic destinul unui Iuliu Cezar sau Napoleon.

Religia înseamnă legătură. Chiar prin definiţia sa religia conduce eul să-şi depăşească izolarea, să iasă din sine, să-şi rupă peceţile, să cucerească o comunitate, o *familiaritate*. Prin esenţă, ea asociază misterul fiinţei, fiinţei însăşi. Totuşi, nu prin religie este depăşită singurătatea, căci religia nu este decât relaţie şi ca atare, secundară şi tranzitorie: singurătatea nu poate fi depăşită decât prin Dumnezeu. Exact prin el este ea depăşită, plenitudinea obţinută, sensul existenţei descoperit. Se uită adesea că Dumnezeu este pe este pe primul plan şi că

religia poate chiar deranja comunicarea între el şi om.[62] În interiorul religiei, aşa cum se descoperă ea în istorie, în viaţa socială a umanităţii, relaţia omului cu Dumnezeu nu este independentă de obiectivare şi socializare. Cu această religie obiectivă şi socializată, sentimentul singurătăţii este atenuat, ca urmare a căderii eului în lumea obiectelor şi societăţii, chiar dacă această lume se numeşte Biserică; dar ea nu este ontologic depăşită.

Nu poate fi depăşită decât dacă relaţia eului cu Dumnezeu este de ordinul existenţei intime, vieţii originare a Bisericii – comunitate şi nu a Bisericii – societate; astfel găsim pentru religie ceea ce am găsit în legătură cu cunoaşterea, cu viaţa sexuală, peste tot aceeaşi dualitate, aceleaşi două perspective, ale Spiritului şi naturii, ale libertăţii şi necesităţii, ale existenţei sau vieţii primare şi ale obiectivităţii. Desigur, religia este o instituţie socială, ea este ceva secundar, obiectivat, proiectat în lume; dar e, de asemenea , revelaţie, vocea lui Dumnezeu, încarnarea lui Dumnezeu şi prin aceasta ea este primă şi independentă de lumea obiectelor, şi de lumea socializată.[63]

Aceasta nu vrea să spună că, chiar în cazul acela, religia nu ar fi decât un eveniment individual şi privilegiul unor suflete izolate.

Dimpotrivă, în acelaşi timp în care mă leagă şi mă uneşte cu Dumnezeu, religia este în mod necesar ceea ce mă leagă şi mă uneşte cu celălalt, cu aproapele meu, ea este comunitate şi comuniune. Această uniune descoperă un alt ordin decât cel obiectivat al societăţii, unde fiecare este pentru fiecare, unde Dumnezeu însuşi este un obiect şi nu un tu. Misterul creştinismului şi misterul depăşirii de sine în Hristos, Omul-Dumnezeu, în natura sa teandrică, în *Corpul Domnului*. Dar pentru a depăşi singurătatea, nu este suficient să împărtăşeşti într-un mod formal credinţa în Hristos, să aparţii formal Bisericii, deoarece se poate ca depăşirea să nu fie decât aparentă şi superficială, în loc să se producă în profunzime. În creştinismul pur social, dragostea n-ar putea avea decât un caracter convenţional, simbolic, ireal. Singurătatea nu poate fi efectiv depăşită decât prin dragostea reală, care este culmea vieţii.

Numai aparţinând printr-o formă pură confesiunilor creştine înseamnă a te menţine la un grad de obiectivare. Eul care n-a ieşit din el decât pentru a intra în obiect, nu s-a eliberat deloc de singurătate, căci cu obiectul pentru care a putut să se părăsească, n-a existat, realmente, ontologic, nici o uniune. De aceea, chiar în sânul Bisericii, singurătatea poate fi resimţită într-un

mod acut, sfâşietor, deosebit de dureros. În sânul aceleiaşi parohii, printre coreligionari, te poţi simţi infinit de singur, chiar mai singur decât cu oamenii de credinţe şi convingeri total diferite cu care nu întreţii decât relaţii exclusiv obiective, nevăzând în fiecare dintre ei decât un obiect şi nu un tu. Este o stare extrem de dureroasă, chiar tragică şi care atestă dualitatea funciară a vieţii religioase. O creştere a spiritualităţii poate antrena o agravare a singurătăţii, căci poate fi însoţită de o ruptură totală cu relaţiile sociale ale lumii obiectivate. Rupturile dureroase n-ar putea fi evitate pe calea progresului spiritual.

Negreşit, numai în plan spiritual poate fi depăşită singurătatea, numai în experienţa mistică, unde toate lucrurile sunt în mine şi eu sunt în ele.[64] Calea diametral opusă celei a obiectivării pune în comunicare ceea ce este absolut extrinsec, străin, fără nici o asemănare cu altceva. Chiar în creştinism, comunităţile şi relaţiile prezintă adesea un caracter de convenţie pur verbală, *retorică*, cum ar fi simbolica comunităţilor şi relaţiilor. Întreaga viaţă a societăţii se bazează pe o “retorică” imitativă.

Acesteia i se opune realizarea adevăratei vieţi, spirituale şi mistice. Fără îndoială, mistica însăşi poate deveni o retorică convenţională; ea devine atunci obiectivare şi este aplecată spre

cotidianul social. Dar nu în aceasta constă adevăratul ei sens. În profunzimile sale, existenţa umană, existenţa mea însumi este de ordin spiritual, nu aparţine lumii obiectivate de constrângeri, n-are nici o rădăcină în ea. Numai în sânul acestei profunzimi este depăşită singurătatea, care o dezvăluie adesea. Dimpotrivă, obiectivarea finală suprimă neliniştea singurătăţii. Recunoscând că aparţine obiectului, societăţii, eul nu se simte singur, însă, nu există nimic aici care să însemneze victoria asupra singurătăţii, chiar şi când această inserţie a eului în lumea obiectelor şi societăţii obiectivate ar fi de ordin religios, deoarece această stare nu se încearcă după, ci înainte de ivirea singurătăţii, în calitate de revelaţie a profunzimii. Aici recunoaştem întreaga complexitate a problemei singurătăţii, cum o regăsim în toate domeniile, fie acela al cunoaşterii, fie al sexualităţii, vieţii sociale sau vieţii religioase.

Cu răul singurătăţii, tocmai am luat în considerare una din problemele principale ale filosofiei existenţei, concepută ca filosofia destinului uman. Solidar cu această problemă, nu mai puţin neliniştitoare este problema pe care urmează s-o abordăm, răul timpului.

A patra meditaţie.

Răul timpului, schimbarea şi eternitatea.

I

Paradoxul timpului; Semnificaţia sa dublă Inexistenţa trecutului – Transfigurarea timpului- Timpul şi grija - Timpul şi activitatea creatoare

Problema timpului este problema fundamentală a existenţei umane. Nu din întâmplare doi dintre cei mai mari filosofi ai Europei contemporane, Bergson şi Heidegger, au plasat-o în centrul filosofiei lor.[65] Pentru filosofia existenţei, problema timpului se pune cu totul altfel, decât pentru filosofia matematică şi filosofia naturii. Ea vede în el problema destinului omenesc. Conceptele elaborate de filosofia matematică: infinitatea potenţială şi actuală, infinitul, indefinitul, "transfinitul", etc, n-o interesează decât indirect. [66] Destinul existenţei omeneşti se împlineşte în timp şi stă sub semnul timpului. Realismul naiv se înşală când concepe timpul ca un cadru în care ar fi închisă şi care i-ar determina schimbările. De fapt, nu schimbarea este produsă de timp; timpul este cel produs de schimbare. Timpul există pentru că există activitatea, acţiunea creatoare, trecerea de la non-fiinţă la fiinţă. Numai că această activitate, această acţiune creatoare este dezlânată, lipsită de integritate, nu este stabilită în

eternitate. Timpul rezultă din schimbarea care se produce în realităţi, fiinţe, existenţe şi nu schimbarea este condiţionată de timp. De aceea el poate fi depăşit. Timpul decăzut este produsul obiectivării, al unei stări în care totul a devenit în mod universal obiect şi extrinsec, adică în care totul este rupt, despărţit şi legat, înlănţuit.

N-am putea pretinde că totul nu există decât în timp. Există o concepţie naivă. Timpul nu este decât o stare a lucrurilor. Există o altă stare, care duce la stingerea timpului. Dublul sens al timpului pentru existenţa umană constă în faptul că, pe de o parte, el rezultă din activitatea creatoare, din nou, din inedit, iar pe de altă parte este generat de ruptura, pierderea integrităţii, de faptul că, el este frică şi grijă. În durată, Bergson descoperă mai degrabă sensul pozitiv al timpului. Prin grijă, Heidegger descoperă mai ales sensul negativ.

Timpul poate fi socotit în mod egal ca fiind subiectiv şi obiectiv. Ceea ce înseamnă că el este produsul obiectivării încercate de subiect. Timpul este obiectiv şi în alt sens pe care nu-l înţelegea realismul naiv. Într-adevăr, obiectivitatea este un produs al obiectivării şi nu cum se concepe de obicei, o realitate venită dinafară. Tot aşa pentru timp. Pentru Heidegger, fundamentul ontologic al lui Dasein, adică al

existenţei-aruncată în lume, sau, după terminologia mea, al obiectivării, este dat de "temporalizare". După el grija are ca efect "temporalizarea" fiinţei. Timpul este sensul grijii. Dar nu este vorba aici decât de unul dintre aspectele "temporalizării". Nu numai grija şi teama "temporalizată", ci şi schimbarea generată de activitatea creatoare. În timp, ceea ce nu era încă, accede la fiinţă. Filosofia lui Heidegger nu este, în fond, decât filosofia lui Dasein, nu aceea a Existenţei, filosofia grijii, nu filosofia creaţiei şi de aceea el nu descoperă în timp decât un singur aspect. Atitudinea faţă de viitor, adică faţă de schimbarea temporală, se defineşte nu numai prin grijă, ci şi prin activitatea creatoare; nu numai prin frică, ci şi prin speranţă. În aceasta constă dublul sens al timpului. Nu numai frica este legată de timp, ci şi activitatea creatoare. Această dualitate a timpului, pe care Bergson şi Heidegger nu o percep suficient, zace în egală imposibilitate de a admite şi imutabilitatea naturii umane, care ar fi negarea eternei reînnoiri, a schimbării creatoare şi perpetua sa mutabilitate, care ar însemna negarea eternului în natura umană. O astfel de dualitate este inerentă structurii însăşi a persoanei, definită ca joncţiunea imobilului cu mobilul.

Timpul este o schimbare în două sensuri

diferite: în sensul creşterii vieţii şi în sensul morţii. În această porţiune din el însuşi care se numeşte viitor, timpul este teamă şi speranţă, nelinişte şi bucurie, grijă şi eliberare. Există aici un paradox care nu poate fi înţeles decât prin dualitatea sa. Timpul este ireal, iluzoriu, el este vanitate şi reprezintă o defecţiune cu privire la etern: este ceea ce afirmă filosofia hindusă, Parmenide, platonismul, Eckhardt. Timpul posedă o valoare ontologică, el ne descoperă Sensul: este concepţia creştinismului şi fundamentul dinamismului[67] istoriei; este de asemenea concepţia evoluţionismului dinamic. Unele consideră schimbarea vană şi iluzorie şi nu acceptă ca real ontologic decât imuabilul şi imobilul. Celelalte văd în schimbare o realitate, şi cred că acţiunea creatoare, activitatea, realizează o inovare şi un câştig pozitiv, contribuind la creşterea sensului fiinţei. O autentică filosofie a existenţei umane nu poate accepta decât al doilea punct de vedere.

Sf. Augustin, în confesiunile sale, dezvoltă câteva idei remarcabile asupra timpului[68]. El îşi dă seama perfect de caracterul paradoxal al timpului şi de mirajul său aparent. Timpul se descompune în trecut, prezent şi viitor. Ori trecutul nu mai este, viitorul nu este încă şi prezentul, care se împarte în trecut şi viitor, nu

este sesizabil. Sf. Augustin deduce că există trei timpuri: prezentul lucrurilor trecute, prezentul lucrurilor prezente şi prezentul lucrurilor viitoare. Timpul ar fi, într-un fel, eternitatea dezagregată ale cărei bucăţele: trecut, prezent sau viitor ar fi în mod egal realizabile. Destinul omului se realizează în această eternitate descompusă, în această îngrozitoare realitate a timpului şi în mirajul trecutului, prezentului şi viitorului. De unde instabilitatea destinului uman. Bergson distinge timpul durată. Pentru el, durata este aceea care ne dă adevărata existenţă. El înţelege foarte bine dualitatea lumii. Lumea pe care o numesc obiectivată, este locul existenţei decăzute şi e numită de Bergson lumea spaţială. Şi în fond este ceea ce Heidegger numea lumea "temporalizată". Eternitatea descompusă degenerează în timp obiectivat, în care trecut, prezent şi viitor sunt despărţite. Este, de asemenea, indispensabil de a aprofunda ceea ce înseamnă, în astfel de condiţii, trecutul, prezentul şi viitorul pentru destinul eului, ce înseamnă această schimbare în existenţa care, când cade, când se ridică. Şi prima problemă care ni se impune este de a şti dacă trecutul este ceva real, dacă a existat şi ce înseamnă el pentru existenţa noastră.

Trecutul nu mai este. Tot ceea ce era în el

real, existenţial, a trecut în prezent. Trecutul şi viitorul, prin ceea ce au ele existent, intră în constituirea prezentului. Întreaga istorie a vieţii noastre, întreaga istorie a umanităţii se încorporează în prezentul nostru şi există numai în această calitate. Paradoxul fundamental al timpului este următorul: destinul meu se împlineşte în timpul descompus în trecut şi viitor; timpul este el însuşi realizarea destinului meu, şi totuşi, acest trecut şi acest viitor, realizatori indispensabili ai destinului meu, nu există decât în interiorul prezentului meu. Există două trecuturi: trecutul care a fost şi care este abolit şi trecutul care durează încă pentru noi ca parte integrantă a destinului nostru. Acest ultim trecut, subzistent în memoria prezentului, este deja un cu totul alt trecut, un trecut transfigurat, devenit transparent, căruia i-am imprimat acţiunea noastră, creatoare, singura care i-a permis să se integreze prezentului nostru. Memoria nu este conservarea sau reînvierea trecutului; ea este tot timpul inovatoare, transfigurare a trecutului; ea este creatoare. Paradoxul timpului constă în aceea că, în fond, trecutul n-a existat niciodată în trecut: ceea ce exista ieri, era atunci un prezent, trecutul nu există ca atare decât în prezentul de azi. Dar trecut şi prezent există într-un mod absolut diferit. Prezentul trecutului este altceva decât

trecutul în prezent, văzut din prezent. Există două atitudini posibile privind trecutul, lucrurile şi fiinţele care au pierit: atitudinea conservatoare care păstrează trecutul şi se întoarce la el, care este fidelitate faţă de tradiţie; atitudinea activă şi transfiguratoare, care integrează trecutul în viitor şi etern, care reînvie lucrurile şi fiinţele moarte. Numai această a doua atitudine este în acord cu prezentul care exista în trecut, în timp ce prima răspunde prezentului actual, dar trăieşte în trecut.

Problema raporturilor între prezent şi trecut este dublă: cum să faci ca trecutul păcătos, rău, dureros, să nu mai fie? şi cum să faci ca trecutul frumos, bun, iubit care s-a sfârşit, să continue să existe? Atitudinea primului trecut şi atitudinea faţă de viitor sunt aici strâns legate. Vrem să eternizăm prezentul care ne este drag, tremurăm când ne părăseşte, ne întristăm văzându-l murind. Dimpotrivă, dorim dispariţia unui prezent dureros, diform. Prezentul care ne este drag şi preţios ar trebui să fie etern, n-ar trebui să existe un viitor care să facă din el un trecut. Efectul viitorului este exact acela de a face din prezent trecut; aceasta este legătura ucigătoare care uneşte trecutul de viitor. Timpul este un rău, o boală mortală. Şi în acest rău al timpului zace o tristeţe mortală. Scurgerea timpului este disperat de tristă, cum tristă este şi

privirea omului asupra timpului care zboară. Este semnificativ că, un scriitor de o valoare şi o originalitate cum este Proust, a făcut din captarea timpului care fuge, din restaurarea trecutului recreat artistic, tema fundamentală a operei sale. Proust se gândea la sfârşitul carierei sale creatoare, că a regăsit şi reconstituit timpul pierdut şi în al doilea volum al "Timpului regăsit", el se ridică până la un *pathos* religios. Problema timpului a devenit esenţială pentru filosofie ca şi pentru artă, pentru religie şi mai ales pentru creştinism; aşa a fost întotdeauna. Misterul penitenţei şi iertării, misterul morţii şi învierii, misterul ultimului sfârşit şi misterul Apocalipsei, nu sunt altceva decât misterul timpului, misterul trecutului, prezentului şi viitorului.[69]

În ce constă răul timpului cu tristeţea sa mortală care îl însoţeşte? El constă în imposibilitatea de a încerca plenitudinea bucuriei prezentului, a unui prezent care atinge eternitatea, în imposibilitatea de a se elibera în momentul prezent, oricât ar fi de plin şi fericit, de otrava trecutului şi viitorului, de tristeţea trecutului şi de frica viitorului. Nu ne este dat să trăim bucuria clipei ca plenitudine a eternităţii, această bucurie este întotdeauna stricată de timp, cu fuga sa impetuoasă. Ca parte a timpului care trece, clipa

poartă în sine toată sfâşierea, toată cruzimea timpului cu eterna sa sciziune în trecut şi viitor. Numai clipa participantă la eternitate posedă o altă calitate. Există o profundă melancolie în gândul că totul este instabil şi trecător. Nu ne gândim la viitor şi la trecut fără melancolie, nici chiar fără groază. Această melancolie, această groază se sting nu în reflecţia asupra viitorului, ci numai în activitatea creatoare şi prezentă, căruia viitorul nu-i mai apare ca un fatum sau ca o determinare.

Noi ne împlinim destinul, realizăm plenitudinea personalităţii noastre în timp şi pe de altă parte, urâm timpul care nu este decât ruptură şi moarte. Carus vorbeşte de principiul prometeic care prevede şi de principiul epimeteic care îşi aminteşte. Dar principiul prometeic nu este numai prevăzător: este înainte de toate un principiu eroic, dotat cu o activitate creatoare, care triumfă asupra melancoliei, groazei de viitor prezentat sub forma necesităţii şi predestinării. Memoria este principiul ontologic cel mai profund în om, care cimentează şi menţine unitatea persoanei. Dar, trăind într-o lume decăzută, omul n-ar putea exista fără uitare, fără pierderea amintirii privind un mare număr de lucruri. Memoria integrală, memoria trecutului şi viitorului ar distruge omul, n-ar fi în stare s-o

suporte. Şi uitarea care survine atunci este o eliberare, o uşurare. Omul doreşte permanent să se uite pe sine, să uite trecutul, viitorul. Nu reuşeşte decât pentru câteva clipe; dar această nevoie de a uita atestă prin ea însăşi răul mortal al timpului.

Există oameni ai trecutului, oameni ai viitorului, oameni ai eternităţii. Majoritatea oamenilor trăiesc în cutare sau cutare parte fărâmiţată a timpului şi numai un mic număr îşi croiesc drum până la eternitate, astfel spus, depăşesc răul timpului. Profeţii privesc viitorul, dar nu îl străpung decât prin faptul că în spirit ei depăşesc timpul, ei se află în eternitate şi de acolo judecă timpul pe plan spiritual. Atunci când timpul îşi schimbă dimensiunile, timpul se mistuie şi face loc eternităţii. O eroare foarte răspândită constă în a lua trecutul drept eternitate. De fapt, în trecut există eternitatea , o participare parţială la eternitate; şi această parte de eternitate trece în prezent şi în viitor. Dar, în trecut, când el era în prezent, intra mult perisabil, trecător, mult mai mult rău decât eternitate. Elemente care pot dispărea în amintirea transfigurată, dar pe care conştiinţa conservatoare, în prezentul ei ce idolatrizează trecutul, le ia drept eternitate. Dar, nu mai puţin eronat este sentimentul care ar vrea ca trecutul să nu participe deloc la eternitate şi

eternitatea să nu se dezvăluie decât în viitor. Nici trecutul, nici viitorul, separatori ai timpului infirm, n-au prerogative privind eternitatea. Sacrul constă în clipa comună eternităţii şi nu în aceste elaborări sociale, obiectivate, care sunt trecutul şi viitorul. Viitorul posedă superioritatea de a ne lăsa libertatea, de a putea fi creat în mod activ. Prin aceasta, în ceea ce priveşte viitorul, determinismul, mereu legat de trecut, este depăşit. Dar este la fel de necesar să faci să apară libertatea prin raport la trecut, adică posibilitatea unei inversiuni a timpului[70]. Problemă care se pune conştiinţei religioase ca problema învierii. Este problema "Filosofiei operei comune" a lui Fedorov. Timpul cu caracterul său ucigaş este învins aici. "Timpul regăsit" nu poate fi nimic altceva decât victoria asupra răului timpului şi nu o mişcare către trecut sau viitor. Timpul vindecat devine eternitate. Astfel, activitatea creatoare, inovatoare, trebuie întinsă în întregime nu către viitor, care implică grija şi frica şi nu depăşeşte definitiv determinismul, ci către eternitate. Mişcare ce ar fi inversul accelerării timpului. Ea se distinge şi de această accelerare a timpului, produsă de tehnică şi de melancolia şi tristeţea legată de întâmplarea pasiv emoţională a timpului ucigător. Este victoria spiritului.

Ontologic, nu există nici trecut nici viitor,

nu există decât un prezent creat neîncetat. Cu creaţia, atitudinea noastră privind timpul se schimbă cu totul. Dacă, după Heidegger, grija "temporalizează" fiinţa, activitatea creatoare, dimpotrivă, poate să o elibereze de jugul timpului. Produsele actului creator sunt trase în jos şi raportate la o diviziune oarecare a timpului: trecut, prezent sau viitor. Dar zborul creator însuşi, iese din timp, "extra-temporalizează" existenţa. Timpul însuşi şi tot ceea ce se desfăşoară în timp nu fac decât o proiectare a timpului trăit în clipă, care este străină timpului. Viitorul este proiectarea, fie a grijii, efect al decăderii lumii, fie a actului creator ale cărui produse recad către lumea decăzută. Proiectarea în timp, "temporizarea", ca şi proiectarea în spaţiu, spaţializarea existenţei, este o obiectivare. Lumea obiectivată este temporală şi spaţială. Astfel, în destinul interior al existenţei umane, timpul are o altă semnificaţie decât în lumea obiectivată. Dependenţa faţă de timp, care pare să caracterizeze destinul uman, nu este decât pe locul doi. La origine, timpul este acela care depinde de destinul uman, de schimbările şi evenimentele trăite în el. Doctrina teologică a creaţiei lumii în timp constituie deja un demers de obiectivare, şi nu descoperă adevărul primar. Este punctul de vedere al realismului naiv.

Căderea nu s-a produs în timp şi timpul este acela care e o consecinţă a căderii. Creaţia reprezintă pentru gândirea o antinomie: lumea n-a putut începe în timp, dar nici lumea nu putea să fie eternă.

Această antinomie, ca întotdeauna, se naşte din obiectivare. Noi gândim crearea lumii din punctul de vedere al obiectului, al lumii obiectivate, al timpului obiectivat, dar când lumea pătrunde în existenţa interioară, în spirit, totul îşi schimbă faţa. Atunci, creaţia lumii încetează să apară ca supusă categoriei timpului. Creaţia este externă. Timpul este o decădere în destinul lumii. Totuşi, n-ar fi drept să vedem numai acest aspect. Timpul este, de asemenea, un produs al mişcării, al activităţii, al creaţiei, dar când le micşorezi şi când le tragi în jos, timpul aparţine planului interior al existenţei şi gânditorul, ca obiectivat, nu înseamnă decât a proiecta în afară evenimente interioare. Cea mai profundă tragedie a existenţei umane constă în aceea că, actul împlinit în clipa prezentă, ne leagă pentru viitor, pentru viaţa întreagă, poate pentru eternitate. Îngrozitoare obiectivare a actului împlinit, care n-are în vedere această obiectivare prin el însuşi! La ce se raportează problema jurământului de fidelitate: urări monastice, jurământ conjugal, urări pronunţate, în ordinele

cavalereşti sau în societăţile secrete. Este problema destinului proiectată în viitor. Vom reveni asupra acestui subiect.

A încerca divina plenitudine a clipei este cel mai mare vis al omului şi cucerirea sa cea mai mare. Toată înţelepciunea lui Goethe, toată influenţa destinului său sunt legate de acest dar de a trăi plenitudinea clipei, de facultatea sa de a recunoaşte totul divin în cea mia mică părticică din viaţa universului. Astfel găsea el mijlocul de a depăşi răul timpului.

În existenţa mea, timpul vine înaintea spaţiului, care presupune în mod precis timpul. De aceea teoria ştiinţifică care face din timp o a patra dimensiune a spaţiului nu are valoare metafizică. Ea n-are valoare decât pentru lumea obiectivată. Se poate afirma fără îndoială că evenimentele, neavând unde să se desfăşoare cu cele trei dimensiuni ale spaţiului, implică o a patra dimensiune. Dar pentru filosofia existenţei, timpul este cel anterior; numai pe urmă spaţiul se uneşte cu el; timpul constă într-o generaţie de evenimente, de acte, care se operează în sânul fiinţei înainte de orice obiectivare. Dar actul primar însuşi, nu presupune nici timp nici spaţiu, el este acela care generează timp şi spaţiu. De asemenea, în existenţa umană, actul primar exclude determinarea, condiţionarea cauzală.

Orice determinare, orice relaţie cauzală, sunt fructele obiectivării şi nu aparţin decât lumii obiectelor; nu există determinare nici cauzalitate în subiectul pe cale de a crea.

Vom vedea mai departe, că problema ultimă legată de timp este problema morţii. Ea este inseparabilă de timp şi are loc în timp. Înainte de orice frica de moarte este frica de viitor. Moartea este un eveniment care se produce în interiorul vieţii însăşi şi moartea este terenul vieţii. Dar moartea nu este decât afectul extrem al obiectivării. Ea are loc într-un timp, în obiect, nu în subiect şi-n existenţa sa interioară, unde ea nu este decât un moment al destinului său etern. Trecutul, cu întreaga sa suită a generaţiilor moarte, nu apare ca lipsit de existenţă decât când este întâmpinat ca un obiect şi noi înşine ne numărăm printre obiecte. Memoria e semnul emanat de existenţa interioară că nici o fiinţă şi nici o existenţă nu aparţine exclusiv lumii obiectelor, ci şi altui ordin. Tradiţia este o luptă împotriva imperiului timpului, o comuniune cu misterul istoriei. Dar întoarcerea trecutului şi eternizarea lui, prin simplul fapt că a avut loc, nu

sunt nimic altceva decât un triumf asupra

morţii, care rămâne suverană în lumea obiectivată şi nu fac decât să marcheze puterea timpului. Astfel, cea mai îngrozitoare viziune a acestei suveranităţi invincibile a timpului fiinţei "temporizate" este viziunea pe care o găsim la Nietzsche, în "Întoarcerea eternă".

II.

Timpul şi cunoaşterea – Reminiscenţa – Timp, mişcare şi schimbare – Accelerarea timpului şi tehnica

Cunoaşterea este legată de timp. Ea ne face să ieşim din timpul dat şi Platon susţinea că cunoaşterea este reminiscenţă, adică ea constituie o victorie asupra imperiului timpului. Această legătură a cunoaşterii cu timpul apare în exemplul istoriei. Istoria este ştiinţa a ceea ce nu mai este, a ceea ce nu aparţine realităţii, a ceea ce nu se mai întâlneşte nicăieri. Istoria, nu numai a omului, ci şi a universului întreg, este ştiinţa a ceea ce a fost şi nu mai este. Ceea ce constituie realitatea obiectului ştiinţei istorice, este faptul că acest trecut, care nu mai este, a existat odată. Posibilitatea cunoaşterii istorice este determinată de faptul că nişte nostalgii ale trecutului subzistă în prezent, că ceva din trecut intră în constituirea prezentului. Dar aceste momente ale trecutului, prezente actualmente, n-au nici o legătură cu ceea ce a fost. Să repetăm: n-a existat niciodată trecut în trecut. Experienţa ontologic realistă a trecutului este legată de memorie şi reminiscenţă.

Memoria este ceea ce rezistă ontologic în timp. Numai ea cunoaşte misterul interior al trecutului şi este acţiunea eternităţii în timp. Cunoaşterea eului este legată de memorie[71]şi memoria este aceea care, în fondul său metafizic ne descoperă întreaga istorie a trecutului, ca aventura noastră personală, îngropată în centrul cel mai intim al fiinţei noastre. Istoria, ca tot restul poate fi privită sub două aspecte. Pe de o parte, istoria este o obiectivare şi ştiinţa istorică studiază trecutul ca un obiect. Ca şi natura, istoria este raportată la lumea obiectivă. Pe de altă parte, ea aparţine lumii existenţei interioare, ea este un eveniment al spiritului. Şi istoria, în calitate de existenţă interioară nu este cunoscătoare decât datorită memoriei ontologice, datorită unei comuniuni cu trecutul într-o memorie activă. Pentru aceasta trebuie să cunosc trecutul în calitate de trecut al meu, propriu, în calitate de preistorie a spiritului. Atunci trecutul se integrează prezentului meu, altfel spus, ruptura momentelor timpului este depăşită.

Cunoaşterea este reminiscenţă când are drept obiect o realitate care nu este dată într-o experienţă sensibilă imediată, ci are drept obiect o experienţă care nu rezistă în această diviziune a timpului fărâmiţat pe care noi o numim prezent. Activitatea spiritului nostru se leagă de

reminiscenţă pentru că această experienţă prezentă, nu exprimă decât o mică parte a cunoaşterii noastre. Şi memoria fiind un fapt primar al persoanei, fapt de care atârnă unitatea eului, conştiinţa în reminiscenţă absoarbe lumea întreagă şi întreaga istorie, în existenţa interioră a eului meu. Istoria lumii trebuie să fie prezentă în memoria mea, dacă este adevărat că ea este istoria mea. Cunoaşterea n-ar putea fi efectul ignoranţei, n-ar putea să se nască din ea printr-o dezvoltare evolutivă. Ea implică existenţa unei ştiinţe iniţiale a priori atemporală, a unei ştiinţe vechi rememorate şi este comuniune cu Logosul. Dar acesta nu este decât unul din aspectele lui, aspectul platonician. Există însă un altul. Cunoaşterea nu este numai reminiscenţă, ea este creaţie. Şi aici intervine, de asemenea, problema timpului. Cunoaşterea este un eveniment al fiinţei, o transformare, o iluminare a fiinţei. Cunoaşterea trecutului este paradoxală pentru că trecutul nu este, deci ea este cunoaşterea a ceea ce nu există. Dar nici viitorul nu există. Cunoaşterea privită ca schimbare a fiinţei este îndreptată spre viitor, fie, încă o dată, spre ceea ce nu este. Dacă cunoaşterea istoriei lumii, a ceea ce nu mai este, este misterioasă, cunoaşterea viitorului, adică a ceea ce nu este încă şi nu va fi, poate, niciodată, este mult mai misterioasă.

Viitorul poate să nu fie. Dacă cunoaşterea trecutului, actualmente inexistent, este posibilă datorită unei reminiscenţe interioare, aceea a viitorului, tot inexistent, este posibilă datorită spiritului profetic. Dar profeţia nu trebuie confundată cu previziunea ştiinţifică. Aceasta nu se produce decât când viitorul este considerat el însuşi, ca şi trecutul, ca imobil, obiectivat, pe de-a-ntregul determinat. Dimpotrivă, profeţia luată într-un sens mai larg decât sensul propriu religios reprezintă sistemul depăşirii timpului, eliberarea de jugul său, cucerirea eternităţii prezente şi a comunităţii cu ea. Ea ne face să pătrundem în misterul existenţei, în viitor, atât cât acela îi este integrat. Este vorba de un prezent care nu este imobil, ci creat neîncetat şi mereu în afara timpului dezunit.

Parmenide este la originea tuturor doctrinelor care consideră esenţa fiinţei ca insolubilă şi orice mişcare, orice schimbare ca iluzorie şi această concepţie a trecut în teologia creştină. Dar la drept vorbind, din acest punct de vedere cunoaşterea rămâne inflexibilă. Cunoaşterea este o inovare a fiinţei, ea este mişcare, schimbare, creaţie, ea atestă imposibilitatea de a socoti fiinţa ca imobilă, cunoaşterea fiind un eveniment al fiinţei, o schimbare interioară fiinţei. Victoria repurtată

asupra timpului, în cunoaştere, ca şi în alte acte ale spiritului, nu marchează deloc trecerea la o atemporalitate imobilă şi imuabilă. Lumea noastră este o lume neterminată, a cărei creaţie continuă. Pentru cine o consideră cu existenţa sa interioară, lumea nu evoluează: ea se creează. Schimbarea evolutivă a lumii este deja ceva secundar, o schimbare mereu determinată, evoluţia aparţine lumii obiectivării. Existenţa interioară nu cunoaşte evoluţie, ci creaţie, nici determinare, ci libertate, nici cauzalitate naturală, ci activitate a spiritului. Evoluţia se desfăşoară în timp şi este subordonată timpului. Dar actele prime ale spiritului generează timpul însuşi. Există schimbări care nu sunt condiţionate de timp, ci îl condiţionează. Timpul cu evoluţia determinată care se desfăşoară în el nu este decât proiectarea, obiectivarea schimbărilor creatoare care ţâşnesc în sânul existenţei. Timpul este într-un fel o cădere în afara eternităţii şi pe de altă parte el este interior eternităţii. Mişcarea, schimbarea îşi au originea nu în timp, ci în eternitate. În eternitate are loc creaţia lumii şi această creaţie nu este o determinare. Determinarea nu apare decât în lumea obiectivată, care este o lume secundară. Lumea obiectivată este în puterea timpului, a timpului descompus în trecut, prezent şi viitor, în puterea a

ceea ce, în realitate, nu există. În această lume, eternitatea însăşi este concepută ca o infinitate de timpuri. Chiar dacă nu există nici un sfârşit în ea, aceasta face ca timpul să apară în lumea noastră temporală ca un timp fără sfârşit.

Lumea obiectivată este lumea timpului matematic, a infinitului matematic. Timpul matematic este un timp măsurabil, măsurat de ceas, calendar. Cu totul alt timp, decât timpul destinului interior al omului. Dar acest destin se găseşte aruncat în lume şi obiectivat şi este supus, prin urmare, timpului divizibil al matematicii, al ceasului, al calendarului. Numai în spirit dispare timpul numeric. Dualitatea timpului apare plenar în clipă. Ea are două semnificaţii absolut diferite. Clipa este o mică fracţiune a timpului, mică din punct de vedere matematic, divizibilă la rândul său, intercalată în cursul timpului între trecut şi viitor. Este primul aspect al clipei prezente, care nu ne poate duce până la clipa indivizibilă şi eliberată a numărului. Dar există un al doilea. Există clipa care nu mai aparţine timpului numeric, divizibil: clipa nedescompusă în trecut şi viitor, aparţinând prezentului atemporal, clipa indivizibilă, parte integrantă a eternităţii. Aşa este "Augenblick" al lui Kierkegaard. În zilele noastre, în aceste secol al tehnicii, problema dobândeşte o acuitate deosebită. Caracteristica

unei epoci a tehnicii este viteza. Timpul suferă o accelerare fără frâu. Şi viaţa omului se supune acestui timp accelerat. Nici o clipă n-are preţ, nici plenitudine în sine însăşi nu s-ar putea mărgini la aşa ceva; ea trebuie să cedeze locul cât mai repede posibil clipei următoare. Fiecare clipă este un mijloc pentru clipa care urmează. Fiecare clipă este indefinit divizibilă şi în această divizibilitate indefinită nu există posibilitatea de a reţine ceva care să aibă valoare prin sine. Era tehnicii este în întregime întinsă spre viitor, dar spre un viitor totalmente determinat de o dezvoltarea în timp[72]. Luat de torentul timpului, eul n-are răgazul de a se recunoaşte ca liber creator al viitorului. Toate acestea marchează începutul unei noi ere. Viteza generată de mecanizare şi maşinism este ucigătoare pentru eu, distrugătoare, a unităţii sale, a concentrării sale interioare. Mecanizarea şi maşinismul constituie forma extremă a obiectivării existenţei umane, proiectarea ei în afară, într-o lume străină şi îngheţată. Această lume este opera omului, dar omul nu se regăseşte în ea. Eul se descompune şi se fărâmiţează în acest timp accelerat, ca timpul însuşi şi fiecare clipă a sa. Integritatea şi unitatea eului sunt legate de integritatea şi de unitatea prezentului de nedescompus, de clipă cu valoarea sa plenară, care nu mai este un mijloc

pentru clipa următoare. Aceasta vrea să spună că integritatea, unitatea şi aprofundarea eului presupun contemplarea căci clipa cu valoarea sa plenară, clipa de nedescompus este clipa contemplării care este comuniune cu eternitatea. Eul implică activitatea, creaţia, fără care nu există eu: este vorba de unul dintre caracterele sale constitutive. Dar el presupune contemplarea fără care nu există concentrare, aprofundare, integritatea eului, fără care el este proiectat în afara activităţii sale şi obiectivat, ceea ce înseamnă pentru el a se îndepărta de propria sa existenţă. Contemplarea, ca şi activitatea creatoare, este necesară pentru a face din eu persoana. Existenţa eului este mişcare şi schimbare, activitate şi creaţie din nou, inedit: dar ea este şi contemplare, aprofundare, concentrare, eliberare a timpului, absorbire în clipă. Fără contemplare, eul s-ar pierde în infinitul universului. Existenţa mea, aruncată în lume, este angajată în universul infinit, în mişcarea tuturor părţilor sale; peste tot ea este prada infinităţii (infinitate care nu este eternitate); ea nu găseşte nicăieri unde să se odihnească sau să se izoleze. În această dependenţă de existenţa mea, privind infinitul vieţii cosmice, secolul al XIX-lea vedea fundamentul determinismului. Astăzi, ştiinţa şi filosofia văd lucrurile altfel. Ele înclină mai

degrabă să vadă în această acţiune permanentă a infinităţii cosmice, în această mişcare a tuturor părţilor lumii, o sursă de indeterminare. Ştiinţa actuală înclină spre o concepţie statistică a legilor naturale, ea tinde spre accelerarea rolului hazardului[73]. Destinul este produs de întâmplări şi nu determinat de legile naturale, dar indeterminismul spre care tinde fizica actuală, care nu este departe de a recunoaşte liberul arbitru al atomilor, nu uşurează cu nimic destinul uman. Acest indeterminism nu poate fi mai puţin fatal omului ca determinismul. Teoria relativităţii aduce o mare tulburare a concepţiei fizice despre lume şi ruinează vechiul determinism ştiinţific. Dar ea nu face decât să confirme tristeţea existenţei umane furnizate lumii obiectivate. Răul (timpului) de care suferă lumea decăzută îşi găseşte confirmarea în toate teoriile ştiinţifice, fizico-matematice, ale timpului. Pe măsură ce viaţa devine mai tehnică şi mai mecanică, răul timpului îşi măreşte virulenţa. Toate acestea nu pot fi înţelese decât dinafară, prin filosofia existenţei umane.

III

Timpul şi destinul – Timpul, libertatea şi determinismul – Timpul şi sfârşitul – Timpul şi infinitul

Timpul este inseparabil de destin şi acest lucru îl resimţim fiecare pe destinul propriu. Problema timpului devine finalmente o problemă escatologică. Spre deosebire de concepţia despre lume specifică Indiei şi Greciei, concepţia creştină împrumută timpului o semnificaţie pozitivă. Sensul timpului este sensul istoriei mele şi al istoriei lumii. Existenţa aparţine eternităţii, dar, aşa cum remarca pe drept cuvânt Jaspers, timpul îi dă un sens. Astfel, timpul nu este inteligibil decât prin destinul uman. Comprimându-l într-un singur punct care extinde efectele fiecărui act particular asupra eternităţii, creştinismul a intensificat timpul în mod prodigios. Acestei intensificări a timpului i se opune doctrina reîncarnării sufletelor, în care timpul e diluat, în care timpul răspunde pentru timp şi nu eternitatea. Comprimarea timpului marchează posibilitatea clipei, în interiorul timpului, de a accede la eternitate, la acele evenimente ale căror sens nu este numai

temporal, ci şi etern. Dar responsabilitatea pentru totdeauna, pentru eternitate, a unor acţiuni îndeplinite într-o oarecare fracţiune de timp, chiar dacă această fracţiune reprezintă întreaga noastră viaţă, de la un capăt la altul, ar fi desigur o nedreptate. Într-o fracţiune de timp, luată izolat, omul nu posedă niciodată plenitudinea experienţei şi cunoaşterii, lărgimea de orizont, care l-ar putea face în mod conştient responsabil, nu pentru timp, ci pentru eternitate. N-ar putea exista responsabilitate până la sfârşitul secolelor pentru un singur moment al timpului, decât dacă acest moment reprezintă nu o fracţiune de timp, ci o participare la eternitate, dacă acest moment iese din timp. Omul nu poate face să dureze eternitatea într-o fracţiune de timp, deoarece eternitatea este în afara timpului.

De acum, problema se pune cu totul altfel. A-ţi reprezenta destinul uman, escatologia sa, prin optica unui timp prelungindu-se în eternitate, unde totalitatea timpului, eternitatea, ar răspunde printr-o singură fracţiune de timp, înseamnă a obiectiva destinul uman, a-l exterioriza, a-l rearunca din profunzimi la suprafaţă. Este o naturalizare a escatologiei. Această obiectivare şi această naturalizare caracterizează doctrina escatologiei tradiţionale Timpul este necesar pentru a atinge eternitatea, nu timpul obiectivării,

care cunoaşte numai infinitatea, şi ignoră eternitatea atemporală, ci timpul reintegrat în eternitate. Reintegrarea se împlineşte precis, în clipa care nu mai este o fracţiune de timp, interschimbabilă cu clipa următoare, ci calitativ originală şi indivizibilă. O astfel de experienţă a clipei nu poate fi obiectivată pentru viitor, pentru un timp infinit. Există două moduri posibile de a trăi timpul: poţi trăi prezentul fără să te gândeşti şi să reflectezi la viitor şi eternitate, şi poţi trăi prezentul ca eternitate. Prima atitudine este condiţionată de uitare, de reflectarea memoriei, care formează însăşi fiinţa personalităţii. Am putea numi uneori această atitudine ca o uitare de sine într-o clipă. În plus, această clipă în care uiţi de tine, poate fi lipsită de orice valoare particulară, poate indica de exemplu, faptul că omul este în stare de beţie sau posedat de vreo pasiune, ceea ce îl poate conduce spre eternitate mai puţin decât orice. A doua atitudine depăşeşte răul timpului şi ne conduce spre eternitate. Clipa de care este vorba atunci, nu e clipa în care omul uită de sine, dimpotrivă este o clipă a plenitudinii, care nu reprezintă o porţiune a vieţii noastre izolate, ci această viaţă în totalitatea sa, iluminată de memorie: o clipă de o valoare plenară. Astfel, frica, groaza de viitor, pot fi învinse în mod egal de uşurinţa ca şi de

profunzimea spiritului. Experienţa răului trăit în spaţiul unei fracţiuni de timp nu este o experienţă a plenitudinii, nu se aplică plenitudinii destinului uman; nu este niciodată vorba decât de o experienţă parţială şi separată, care izolează partea de tot. Dar exact din cauza acestei particularităţi şi izolări, nu există aici, o soluţie decisivă a destinului uman. Momentul în care răul produs rămâne în puterea timpului, nu conduce la eternitate, chiar dacă i se dă numele de Infern. Dacă trecutul şi viitorul au un caracter de fatalitate, e din cauza faptului că noi obiectivăm timpul, ne reprezentăm trecutul şi viitorul ca nişte obiecte cărora le-am fi subordonaţi. De fapt, astfel obiectivate, trecutul şi viitorul nu au existenţă ontologică, sunt "subiective"şi formează numai un element al existenţei interioare. Doctrina tradiţională a infernului şi paradisului este în întregime tributară obiectivării.

Trecutul ne apare ca determinat şi numai în ceea ce priveşte el putem vorbi de determinare. Ori determinarea trecutului este o obiectivare, o respingere în afară a ceea ce se împlineşte înăuntru. Când actele produse în interior sunt obiectivate, ele ne apar ca şi cum ar constitui o întâlnire necesară, o evoluţie determinată. Dar despre viitor nu putem spune că ar fi determinat,

el poate fi simţit ca destinul nostru sau libertatea noastră. Destinul nu este un determinism, întrucât el cuprinde şi libertatea mea. Ştiinţa, fizica modernă, cum am spus-o mai înainte, cu teoria cuantică şi a discontinuităţii, ajung la indeterminism şi la negarea legilor naturale aşa cum erau înţelese în secolul al XIX-lea.[74] Un rol important în viaţă este rezervat întâmplării, pe care n-o poţi face să intre în nici o înlănţuire determinată. Întâmplarea este infinit mai aproape de libertate decât legile naturale.[75]

Eul resimte hazardul, fie ca libertate a arbitrului, fie ca destin, fatum. O întâlnire fortuită al cărei efect se va întinde asupra întregii vieţi, poate apărea fie ca efectul libertăţii, fie al fatumului, fie ca manifestarea raţiunii unei fiinţe supreme, ca un semn emanat dintr-o altă lume, dar niciodată ca efectul unui determinism. Aici apare legătura dintre timp şi libertate, legătură pe care evoluţionismul determinist nu o bănuia. Timpul există pentru că schimbarea există. Ori schimbarea este mereu o operaţie care se efectuează în interiorul fiinţei, pe care numai obiectivarea o poate face să apară ca efectul unei înlănţuiri determinate, al unei evoluţii sau involuţii. Dar oare această schimbare este ea o trădare, o trădare raportată la eternitate? Este o opinie răspândită mai ales la cei care înţeleg să-şi

păstreze credinţa în ordinea imuabilă a naturii şi societăţii. O asemenea ordine nu există, ea nu reprezintă decât o fază a obiectivării, pe care actele creatoare pot să o risipească şi să o facă să dispară. Schimbarea nu afectează eternitatea, nu este deci, prin natura sa, o trădare. Schimbarea nu se referă la timpul etern şi la timpul trecut care dă iluzia de a fi etern. Transfigurarea lumii, noul cer şi noul pământ vor fi, fără îndoială, schimbarea cea mai profundă, o schimbare radicală. Presentiment care atestă precis inexistenţa unei ordini externe în timp.

Raportul persoanei cu timpul este paradoxal: persoana este schimbare, creaţie continuă şi în acelaşi timp, imuabilă; sub toate schimbările ea persistă în unicitatea ei. Astfel, pe de o parte, ea este legată de timp, se realizează în timpul care-i este necesar pentru această realizare; pe de altă parte, ea nu tolerează timpul deoarece acesta, ca orice obiectivare, o loveşte. Schimbarea persoanei în existenţa ei, propune transcenderea ei, un act prin care ea se transcende. Experienţa transcendentului în interiorul existenţei este un act de transcendere şi nu o transcendenţă obiectivă, dată din existenţa din exterior. Această transcendenţă exterioară nu există decât pe plan secund, acela al obiectivării şi nu pe prim plan. Transcendentul nu e de

conceput decât ca un mister cu care eul comunică printr-o operaţie imanentă. Această comunicare este un act de transcendere care n-are nevoie de timp decât în lumea obiectivată, dar care, în sânul existenţei, se cufundă în eternitate. Astfel, suntem determinaţi să punem problema Apocalipsei ca o problemă de timp.

Dacă Apocalipsa este aşa de greu de înţeles şi dacă toate interpretările ei sunt atât de puţin satisfăcătoare, e pentru că ea este în mod precis o revelaţie asupra paradoxului timpului, cum se întâmplă în orice escatologie. Ea marchează ciocnirea timpului cu eternitatea, generând contradicţii insurmontabile. Apocalipsa se interpretează în două sensuri: sub unghiul viitorului, fie al timpului şi sub unghiul eternităţii, fie al atemporalului şi supra-temporalului. Când punem problema sfârşitului lucrurilor, sfârşitului lumii, sfârşitului omului, există posibilitatea de a ne întreba dacă acest sfârşit se raportează la timp, adică la viitor, sau dacă el situează lucrurile, destinul lumii şi omul, în afara perspectivei timpului şi înafara viitorului. Paradoxul timpului în Apocalipsă se poate formula în felul următor: acest sfârşit care va veni pentru timp, pentru timpuri, acest moment în care timpul nu va mai fi, va avea loc în timp, în viitor. Astfel, tot ceea ce ne revelează simbolic

Apocalipsa, priveşte în acelaşi timp lumea de aici şi cea de dincolo, se situează în istorie şi în afara istoriei, în timpul nostru şi în supra-temporal, în eternitate. Nu este posibil să exprimăm trecerea timpului la eternitate, la sfârşitul timpurilor. Sfârşitul timpurilor se raportează pentru noi la acea bucată din timpul nostru sfărâmat pe care o numim viitor. Timpul se va sfârşi în viitor. Dar aceasta nu poate fi gândit într-un mod consecvent, într-un mod care să nu fie contradictoriu. Sfârşitul timpului este, de asemenea, abolirea oricărui fel de viitor, oricărei posibilităţi de viitor. Acest viitor care va preceda sfârşitul timpului, este încă viitorul obiectivat, obişnuit, al timpului nostru. Nici într-un punct al acestui viitor nu este de conceput oprirea şi sfârşitul timpului, trecerea la supra-temporal, venirea sfârşitului timpurilor. Sfârşitul timpurilor nu va mai avea loc în viitor, în timp, ci pe un alt plan. Perspectiva viitorului este întotdeauna o obiectivare, dar sfârşitul timpului nu poate fi conceput ca obiectivare. Sfârşitul timpurilor pune capăt în mod precis obiectivării, este trecerea la existenţa internă, la viaţa spirituală.

Escatologia creştină îşi creează dificultăţi insurmontabile, care nu pot fi decât disimulate, în raţionalizarea şi obiectivarea propriei dogme. Nu înţelegem, de asemenea, ce devine omul de la

moartea sa la sfârşitul lumii. Cum să conciliezi sfârşitul şi învierea individuală a omului, cu sfârşitul şi învierea întregii lumi? În aceasta constă paradoxul fundamental al timpului, paradoxul viitorului, al viitorului obiectivat. Ceea ce numim noi viaţa eternă, nu e deloc o viaţă viitoare. Pentru Heidegger "temporalizarea" fiinţei este definită prin grijă, categoria Dasein-ului îşi are fundamentul în caracterul finit al timpului, în fiinţa destinată morţii (Sein Zum Tode). Şi grija exprimă natura acestei fiinţe destinate morţii. Moartea este fiinţa "orientată spre sfârşit". Se pare că pentru Heidegger Existenţa (das*?Existenz) nu are altă perspectivă şi de aici decurge profundul pesimism al filosofiei sale. El ignoră eternitatea. Tot aşa şi la Bergson, în ciuda caracterului optimist al filosofiei sale: "durata" nu este eternitatea. [76]

Eternitatea se opune în mod egal coşmarului reprezentat de timpul finit ca şi de timpul infinit. Timpul, cum am văzut deja, este raportul unei realităţi cu alte realităţi şi presupune o schimbare în aceste realităţi, ca şi în raporturile lor. Sfârşitul este moartea. Ea este legată de timp şi spaţiu. Dar dacă sfârşitul ia forma morţii, este deoarece timpul nu are sfârşit. Dacă timpul ar lua sfârşit, ceea ce ar fi o contradicţie de termeni, pentru că el este infinit, pentru ca fiinţa să poată

lua sfârşit, moartea n-ar mai exista. Există două infinităţi: o infinitate cantitate şi sumă, şi o infinitate care este calitate. Întreaga infinitate poate fi gândită în două feluri. Infinitatea cantitativă poartă cu ea moartea şi afirmă un timp care nu se sfârşeşte. Infinitatea calitativă poartă victoria asupra morţii, afirmă caracterul finit al timpului, vindecarea de răul timpului. Anumiţi filosofi, ca Renouvier, consideră că tot ce este perfect este finit, şi că infinitul este o imperfecţiune. Este concepţia filosofiei antice, care este justă, dacă o aplicăm la infinitatea cantitativă, dar nu este, dacă o aplicăm la infinitatea calitativă. Eternitatea, care este această infinitate calitativă, reprezintă soluţia paradoxului timpului, vindecarea de răul timpului. Ori eternitatea se situează în afara obiectivării. În lumea obiectivată nu se manifestă decât infinitatea cantitativă, timpul divizibil, care se măsoară în unităţi matematice. Timpul non-obiectivat care domneşte în interiorul existenţei nu este un timp numeric. Intensitatea vieţii noastre interioare modifică caracterul timpului, îi împrumută o nouă măsură. În acest sens fiecare este instruit prin experienţa sa personală. Fericiţii nu socotesc orele. O suferinţă vie este resimţită ca eternitatea unui chin infernal. Fiecare ştie cum se accelerează, timpul sau se încetineşte după

intensitatea vieţii, după evenimentele care umplu existenţa umană. Caracterul matematic al timpului îşi pierde atunci orice semnificaţie şi existenţa umană se eliberează de ceas şi calendar. Dacă observăm atât de atent scurgerea orelor este pentru că nu suntem deloc fericiţi, ci foarte adesea nefericiţi.

Şi inspiraţia creatoare ignoră timpul numeric. Este marca care reglează cursul irupţiei eternităţii în timp. Tot ceea ce nu este etern, tot ceea ce nu are eternitatea ca origine şi sfârşit e lipsit de orice valoare şi destinat să dispară; viitorul îşi rezervă moartea, sfârşitul în timp, prin opoziţie la sfârşitul timpului. Pe de o parte, timpul care nu participă la eternitate, este un accident faţă de eternitate. Pe de altă parte este un moment al eternităţii şi numai în ea îşi găseşte justificarea. Acela este paradoxul cu două tăişuri al timpului, paradox care, în categoria timpului nu poate fi gândit fără contradicţii. Două probleme tulbură omul şi ele sunt la fel de importante pentru înţelegerea tuturor celorlalte: problema originii, sursei, fundamentului şi problema viitorului, sfârşitului. Ele sunt amândouă indisolubil legate de timp şi atestă că el nu este altceva decât destinul interior al omului, al cărui aspect obiectivat exterior nu este decât o aparenţă. Dar începutul şi sfârşitul,

originea şi ieşirea depăşesc timpul. Existenţa umană nu este în timp decât ca urmare a unei căderi şi ea trebuie să iasă din timp, ea aparţine timpului numai prin mijlocul său. În această regiune mijlocie ea este supusă răului timpului, rău mortal. De aceea timpul generează nostalgia şi tristeţea trecutului, nostalgia şi tristeţea viitorului. Frica de viitor se prelungeşte în frica de moarte, care se prelungeşte în frica de infern. Dar este vorba de o frică provocată de elementul temporal al destinului nostru, de absenţa sfârşitului în timp; adică frica de o obiectivare fără ieşire, fără sfârşit. De ceea ce ne temem în viitor nu este actul, ci obiectul, nu ceea ce putem noi crea, ci ceea ce avem de suportat. Viitorul ne inspiră fie speranţa fie frica, groaza. Orice om îşi trăieşte Apocalipsa sa interioară, căreia i se aplică acelaşi paradox fundamental al timpului şi eternităţii, al finitului şi infinitului. Această apocalipsă este revelaţia pe care o primim pe căile realizării personalităţii noastre. Ajungem astfel, la problema finală a persoanei.

A cincea meditaţie
Persoana, societatea şi comuniunea

I

Eul şi persoana – Individul şi persoana.
Persoana şi lucrul – Persoana şi obiectul

Problema persoanei este problema fundamentală a filosofiei existenţiale[77]. Spun "eu" înainte de a mă recunoaşte ca persoană. Eul este primar şi nediferenţiat; el nu presupune o doctrină a persoanei. Eul este "*pus*" iniţial; persoana este "*propusă*". Eul are sarcina de a realiza în sine persoana şi această realizare este o luptă continuă. Recunoaşterea în sine a personalităţii şi realizarea sa sunt dureroase. Personalitatea este suferinţă, şi mulţi, incapabili să o îndure preferă să-şi piardă personalitatea. Însăşi ideea de infern este inseparabilă de conservarea persoanei: fiinţa impersonală nu cunoaşte infernul. Persoana nu este identică cu individul[78]. Individul este o categorie de ordin natural, biologic. Nu numai animalul şi planta, dar şi piatra, sticla şi creionul sunt indivizi. Persoana, dimpotrivă, nu este o categorie naturală, ci spirituală, ea este opera spiritului care pune stăpânire pe natură. Nu există persoană fără activitate spirituală asupra conştiinţei fizice şi psihice a omului. Un om lipsit de o

individualitate puternică poate fi lipsit de personalitate. Oameni plini de talent şi de originalitate pot fi în acelaşi timp impersonali, incapabili de rezistenţă, de efortul pe care îl cere realizarea personalităţii. Se poate afirma despre unul şi despre altul că n-are personalitate, dar nu-i poţi refuza personalitatea. Maine de Biran şi Ravaisson profesau legătura dintre personalitate şi efort. Efort de care este legată totdeauna durerea. Acest efort scapă oricărei determinări a mediului exterior. Persoana este altceva decât natura, ca şi cum Dumnezeu este altceva decât natura; şi persoana este într-o strânsă dependenţă de Dumnezeu pentru că ea este imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu în om. Persoana presupune existenţa suprapersonalităţii. O persoană, dacă nu există nimic deasupra ei, se goleşte de conţinutul său care este corelativ al suprapersonalităţii. Persoana este înainte de orice o "categorie axiologică": este manifestarea "Sensului existenţei". Dimpotrivă individul nu presupune necesarmente o astfel de manifestare a Sensului, o astfel de revelaţie a valorii existenţei.

Persoana nu este deloc o substanţă. O astfel de concepţie despre persoană este o concepţie naturalistă, străină de filosofia existenţială. Mai exact, Max Scheler defineşte persoana ca unitatea actelor noastre şi

posibilitatea lor în acelaşi timp[79]. Persoana se poate defini ca unitatea în diversitate, ca o unitate complexă, îmbrăţişând spiritul, sufletul şi corpul. O unitate spirituală abstractă, fără diversitate şi complexitate nu este o persoană. Persoana este totalitară, ea reuneşte în ea şi spiritul, şi sufletul, şi corpul care face parte integrantă din persoană, chiar din cunoaştere; corpul nu se reduce la materie.

Persoana este şi păstrarea integrităţii şi unităţii, permanenţa, sub schimbare, creaţia, printr-o activitate reînnoită neîncetat, unei forme constante, unice, de neînlocuit. În totala reînnoire a compoziţiei ei materiale, individualitatea corpului rămâne identică. Persoana presupune existenţa unui principiu tenebros, violent, iraţional, aptitudinea pentru emoţii puternice şi afecţiuni sufleteşti, cât şi o constantă victorie asupra acestui principiu. Prin fundamentul său, ea se bazează pe inconştient, dar cere o conştiinţă de sine oţelită, conştiinţa propriei sale unităţi, asupra tuturor schimbărilor. Ea trebuie să se ofere tuturor suflurilor vieţii cosmice sau sociale, să se preteze la toate experienţele, dar să nu se dizolve niciodată în univers sau în societate. Personalismul este opus panteismului, cosmicului sau socialului. Dar persoana umană nu are mai puţin o bază sau un conţinut material. Persoana

nu poate fi o parte a unui tot, cosmic sau social[80]: ea este dotată cu o valoare autonomă şi nu ar putea fi convertită în mijloc. Axiomă de ordin etic şi prin care Kant a exprimat, deşi într-o manieră pur formală, un adevăr etern. Considerând-o din punct de vedere naturalist, persoana nu este decât o mică, o infimă parte a naturii şi din punct de vedere sociologic ea nu este decât o infimă parte a societăţii. Dar din punct de vedere al filosofiei existenţei şi spiritului, persoana n-ar putea fi înţeleasă ca particularul şi individualul opus "generalului" şi universalului. Această opoziţie, caracteristică a vieţii naturale şi sociale, nu se mai aplică omului în calitate de persoană. Aici, suprapersonalul este acela care construieşte persoana şi "generalul", care îi fondează personalitatea şi pentru acest suprapersonal şi "general" persoana nu este niciodată un mijloc. Acela este misterul persoanei: o coexistenţă a contrariilor. Universalismul care face din persoană o parte a organismului lumii este absolut greşită şi implică precis o concepţie cu totul neorganică a persoanei însăşi. Teoriile paralele ale societăţii sunt cu totul antipersonale şi determină persoana să nu fie decât o funcţie a unui organism. Pentru a înţelege persoana, nu din punct de vedere naturalist trebuie privit raportul părţii şi totului, ci dintr-un

punct de vedere "axiologic". Persoana este întotdeauna, nu o parte, ci un tot, dat, nu în lumea exterioară a naturii, ci în lumea interioară a existenţei. Ea nu este un obiect, nu aparţine lumii obiectivate, care nu o cunoaşte. Persoana, putem spune, nu este din lumea aceasta: în ea nu întâlnesc un obiect, ci un "tu". Nu numai că nu este un obiect, un lucru, o substanţă naturală, ea nu este nici forma obiectivată a vieţii psihice, care face obiectul psihologiei. Şi când faţa persoanei va triumfa în lume, nu va mai exista obiectivare nici obiectivitate. Persoana este o "faţă", posedă o formă concretă; ori o faţă este un tot, niciodată o parte. Persoana este realizarea, în interiorul individului natural, a "ideii" sale, a planului lui Dumnezeu în privinţa lui. Ea presupune o acţiune creatoare şi cucerirea de sine. Persoana este spirit, şi prin urmare supusă lucrului şi lumii lucrurilor, opusă fenomenelor naturii. În ea se descoperă nu lumea lucrurilor, ci lumea oamenilor, fiinţelor vii, concrete în legătura şi comuniunea lor esenţială. Persoana presupune discontinuitatea lumii şi nu suferă monismul. Ea nu este o conştiinţă legată de o structură psihologică, ea este ancorată într-un alt ordin. Persoana are o biografie, una şi singulară, o "istorie". Existenţa este întotdeauna "istorică".

Opoziţia dintre persoană şi lucruri este

fundamentul filosofiei personaliste a lui W. Stern, pe alocuri raţionalistă şi nu merită calificativul de filosofie existenţială. W. Stern propune să substituim vechii probleme "spirit şi materie", problema "persoană şi lucru" (Person und Sache)[81]. El defineşte persoana, prin opoziţie cu lucrul, ca un existent susceptibil de a fi format, în ciuda multitudinii părţilor sale, *"o unitate originală şi posedând o valoare",* de a constitui, în ciuda multitudinii funcţiunilor sale particulare, *"o unitate independentă şi dotată cu finalitate"*. Această opoziţie are o valoare fizica si psihica. El consideră ca esenţial pentru definirea persoanei caracterul său de *"unitas multiplex"*. Persoana este un tot, nu o sumă. Ea este un scop în sine, în timp ce lucrul este un scop pentru un altul. Facultatea de a-şi fixa liber scopuri şi independenţa actelor este cea care constituie persoana. Entelehia este cea care îşi fixează un scop, iar mecanismul nu este decât o entelehie văzută prin fundament. Stern edifică un întreg sistem de ierarhii de persoane care se înfăşoară una pe cealaltă. Astfel, el consideră şi naţiunea ca persoană[82]. Prin aceasta păcătuieşte în primul rând sistemul său: naţiunea este un individ şi nu o persoană. Stern, trebuie s-o recunoaştem, a ştiut să discearnă o întreagă serie de proprietăţi

distingând persoana de lucru. Dar definiţia sa, ca de altfel majoritatea definiţiilor, rămâne ocazională, doctrina sa despre persoană nu poate fi numită existenţială. Esenţa persoanei se ascunde mereu. Personalismul său nu este specific uman, categoria persoanei găsindu-se aplicată unor obiecte şi colectivităţi unde nu omul este în joc.

O altă proprietate, care este poate cea principală, distinge de asemenea, persoana de lucru: ea este susceptibilă să îndure suferinţa şi bucuria. Ea posedă prin acest efect o sensibilitate care lipseşte realităţilor supra-personale: sentimentul unui destin unic, indivizibil, îi este esenţial. Este vorba aici de aspectul absolut iraţional al existenţei persoanei, în timp ce adopţia antinomă a unui scop este aspectul ei raţional. Ceea ce importă, nu este faptul că ea se conformează unui scop, ci că reprezintă un destin dureros, că uneşte antinomic libertatea şi predestinarea ineluctabilă.

Lucru curios, în latină cuvântul "persoana" înseamnă "mască" şi se raportează la reprezentaţia teatrală. Persoana este mască înainte de orice. Prin mască, omul se întredeschide lumii, dar se şi protejează împotriva distrugerii cauzate de lume. De aceea "jocul", reprezentaţia, nu denotă numai dorinţa de a juca

un rol în viaţă, ci şi nevoia de a se apăra de lumea înconjurătoare, de a rămâne sine însuşi în forul său interior[83]. Clipa scenică posedă o dublă importanţă. Pe de o parte ea este efectul condiţiei omului mereu plasat în prezenţa multitudinii semenilor printre care persoana aspiră să joace un rol, să ocupe o poziţie. Instinctul scenic este de esenţă socială. Dar este vorba şi de altceva; eul trece într-un alt eu, se reîncarnează, persoana îmbracă o mască. Şi aceasta înseamnă că, în societate, în comerţul natural cu oamenii, persoana nu ajunge să iasă din singurătatea sa; în acest rol pe care-l joacă, sub masca pe care o poartă, omul rămâne mereu singur. În orgiile cultelor dionisiace, singurătatea nu era depăşită decât prin aneantizarea personalităţii. Singurătatea nu poate fi învinsă în societate, în sânul multitudinii oamenilor, în lumea obiectivată, ci doar prin comuniunea în lumea spirituală. În comuniunea autentică, persoana nu se reprezintă decât pe ea, se joacă pe sine şi nu pe altul, şi, în loc să se reîncarneze într-ul alt eu, se uneşte cu "tu" rămânând ea însăşi. În mijlocul multitudinii umane, considerată ca obiect, persoana aspiră constant să joace un rol, altul decât al său, să se reîncarneze în altul; ea încetează de a fi o persoană pentru a deveni un personaj. A avea o situaţie în societate, înseamnă

în general a juca un rol, a purta o mască, a încarna un personaj impus dinafară. Dar, pe planul existenţei, în afara oricărei obiectivări şi socializări, persoana vrea să fie ea însăşi, omul aspiră să găsească o oglindă într-o altă faţă umană, chiar unică, într-un "tu". Această nevoie de a fi reflectat veridic este inerentă persoanei, "feţei" sale. Faţa caută o oglindă care să nu deformeze. Narcisismul este, într-un fel, esenţial feţei. Această oglindă fidelă este, aşa cum am văzut-o, faţa celui care iubeşte. Faţa vrea o comuniune veridică. Există ceva penibil în fotografie, în care faţa nu se reflectă în faţa iubită, ci într-un obiect indiferent, sau, în alţi termeni; faţa este obiectivată şi sustrasă veritabilei sale existenţe.

Nimic în lume nu este mai semnificativ, nu redă mai sensibil misterul existenţei decât faţa umană[84]. Problema persoanei este legată în primul rând de problema feţei. Faţa se prezintă totdeauna ca şi ceva care rupe şi întrerupe lumea obiectivată, ca o rază scăpată din lumea misterioasă a existenţei umane, care reflectă existenţa divină. Persoana intră în comuniune cu persoana în primul şi în primul rând datorită feţei. Percepţia feţei nu seamănă deloc cu percepţia unui fenomen fizic, ea este o pătrundere în suflet şi în spirit. Faţa este mărturia că omul este fiinţă

integrală, şi nu dedublat în carne şi spirit, suflet şi corp. Ea înseamnă victoria spiritului asupra rezistenţei materiei. Prin aceasta se defineşte corpul, după Bergson. Aceasta este adevărat mai întâi privitor la faţă. Expresia ochilor nu este obiect, nu aparţine lumii fizice obiectivate; este o manifestare pură a existenţei, apariţia spiritului sub o formă concretă. De un obiect nu poţi decât să dispui; cu o faţă nu poţi decât să fii în comuniune. Fiinţa persoanei, cum spune pe drept cuvânt Stern, este o fiinţă "metapsihologică".

Eul poate realiza persoana, poate să devină o persoană. Această realizare presupune întotdeauna o limită a sinelui, o subordonare liberă a sinelui supra-personal, creaţia unor valori suprapersonale, evadarea în afara sinelui şi pătrunderea în celălalt. Dar eul poate rămâne şi egocentric, propulsor al sinelui; plin de sine, incapabil, de a se deschide spre celălalt. Egocentrismul distruge personalitatea; este cel mai mare obstacol pe care-l întâlneşte persoana în realizarea sa. Nu trebui sa fii acaparat de tine-însuţi, ci să priveşti întotdeauna din punct de vedere al lui "tu" şi "noi" existenţa persoanei.

În limita egocentrismului omul este o fiinţă complet lipsită de personalitate, care a pierdut simţul realităţii şi nu se mai hrăneşte decât cu fantome, deziluzii, miraje. Personalitatea

presupune sensul realităţii aptitudinea de a se deschide spre ea. Un individualism împins la extremă ajunge la marginea personalităţii. Persoana, din punct de vedere metafizic, este socială, are nevoie să comunice cu celălalt. Astfel etica personalistă combate egocentrismul.[85] Egocentrismul nu marchează nimic mai puţin decât menţinerea identităţii şi unităţii persoanei. În acelaşi timp, el poate fi ruina acestei identităţi, dezagregarea sa, în clipe care se afirmă ele însele, fără a fi legate prin firul memoriei. Memoria, care este atât de esenţială pentru identitatea şi unitate persoanei, poate lipsi complet la egocentric. Memoria este spirituală, ea este un efort al spiritului pentru a realiza fărâmiţarea fiinţei în timp. Răul este dezagregarea persoanei în fragmente care duc o existenţă independentă. Dar răul nu are puterea să creeze o personalitate integrală sieşi. Astfel, îi rămâne întotdeauna un pic de bine omului. Lupta pentru persoană este o luptă împotriva "egomaniei", împotriva "nebuniei eului său". Alienarea mentală este întotdeauna u caz al acestei "nebunii a eului său" şi pierderea sensului realităţii. Femeia isterică este în general nebună după soţul ei şi devorată de el, dar, înainte de orice, personalitatea este cea care este distrusă în ea. Dedublarea personalităţii este rezultatul egocentrismului. Solipsismul, care fizic

vorbind nu este decât un joc al spiritului fără profunzime, este psihologic, extrema negare a personalităţii. Dacă eul este totul şi nu există nimic în afara lui, nici nu poate fi vorba de personalităţi, problema nici măcar nu se pune. Egoismul poate fi vulgar, trivial, după cum poate fi superior, idealist. Dar această ultimă formă a egocentrismului nu mai este propice personalităţii. Idealismul filosofic, aşa cum apare în filosofia germană de la începutul secolului XIX, chiar şi impersonalismul, nu conţine nici o doctrină a persoanei. Aceasta apare mai ales în doctrina lui Fichte asupra Eului, care nu are nimic din persoana umană. Acest impersonalism este deosebit de nefast la Hegel, în doctrina hegeliană a statului.

Cu personalismul nu este compatibil nici un fel de monism. Ideea însăşi de personalitate implică un dualism. Doctrina monistă a eului universal n-are nimic în comun cu doctrina persoanei. Personalismul este rar în filosofie[86] şi gândirea raţionalistă a tins întotdeauna către monism. Se pare că enigma persoanei este cea mai impenetrabilă dintre toate pentru gândirea filosofică şi aceea care are mai mult ca oricare alta nevoie de revelaţie, de a se hrăni din revelaţie. Persoana nu este, ca individul, un fenomen natural; ea nu este dată în ordinea

naturii, în lumea obiectivată. Persoana este imaginea şi asemănarea cu Dumnezeu şi nu există decât în această calitate; ea aparţine ordinii spiritului, ea se descoperă în destinul existenţei. Antropomorfismul în cunoaştere, care poate fi absolut fals şi denaturat, nu rămâne mai puţin strâns solidar cu destinul persoanei, cu asemănarea între faţa lui Dumnezeu şi faţa omului. Şi aici se trădează cel mai puternic opoziţia dintre personalitate si egocentrism .

Creştinismul vede nucleul ontologic al persoanei umane drept în inimă; vede în el, nu un element diferenţiat al naturii umane, ci un tot şi este de asemenea adevărul cel mai profund al cunoaşterii filosofice a omului. Acest miez al persoanei umane n-ar putea fi constituit prin inteligenţă. De altfel, psihologia şi antropologia contemporana înlătură împărţirea clasică a naturii umane în elemente intelectuale, volitive şi afective. Inima nu este deloc unul dintre elementele separate. Inima ascunde înţelepciunea, ea este organul conştiinţei morale, care la rândul ei este organul suprem al întregii evoluţii.

Contează mult într-o doctrină a personalităţii să distingem între cele două sensuri diferite, pe care noţiunea de persoană le include. Persoana este o fiinţă originală, care nu se

aseamănă cu nici o alta. Ideea persoanei este aristocratică în sensul că ea nu suferă nici o promiscuitate, ea exprimă întotdeauna o selecţie, o ridicare, o înlănţuire calitativă. Astfel problema persoanei, în general, devine problema persoanei lipsite de vocaţie specială, de o destinare în lume, bucurându-se de un dar creator, de personalitatea eminentă, puternică, genială. Democratizarea societăţii poate fi nefastă persoanei, să aducă o nivelare generală, să readucă toţi oamenii la un nivel mediu, să elaboreze personalităţi "impersonale". Am putea fi tentaţi să conchidem de aici că întreaga raţiune de a fi a istoriei şi culturii constă în elaborarea unui mic număr de personalităţi, ieşite din masă, calitativ originale, remarcabile, cu daruri creatoare; marea masă a umanităţii ar fi astfel, destinată impersonalităţii, anonimatului. Această soluţie a problemei ar fi cea mai verosimilă într-o concepţie naturalistă a lumii şi omului. Dar nu este deloc un mod de a vedea creştineste. Orice om e chemat să devină o persoană şi trebuie să i se acorde această posibilitate. Orice persoană umană se bucură de o valoare intrinsecă şi nici una nu poate fi considerată ca un mijloc. Toţi oamenii sunt egali înaintea lui Dumnezeu şi chemaţi la Viaţa Eternă în Împărăţia lui Dumnezeu. Ceea ce nu dezminte deloc profunda inegalitate a oamenilor în daruri

şi egalităţi, în vocaţii şi merite. Înseamnă că, atunci când este vorba de persoane, inegalitatea este o egalitate ierarhică fondată pe originalitatea şi diversitatea calităţilor. Ceea ce determină inegalitatea ontologică între oameni nu este poziţia lor socială, care este o pervertire a adevăratei ierarhii, ci realitatea calităţilor lor, darurilor şi meritelor lor. Astfel, doctrina persoanei realizează alianţa principiului aristocratic şi democratic. Prin ea însăşi, o metafizică democratică nu cunoaşte problema persoanei, ceea ce este o eroare, nu politică, ci spirituală.

II

Persoana şi generalul. – Persoana şi specia – Persoana şi suprapersonalul. – Monism şi pluralism . Unul şi multiplul

Problema persoanei este legată în mod egal de problema tradiţională a rasismului, de problema generalului şi particularului. Se admite în mod frecvent că nominalismul este favorabil personalităţii în timp ce realismul îi este contrar. Curentele individualiste ale persoanei europene s-au legat întotdeauna de nominalism. Gândirea greacă nu înţelegea nici problema persoanei nici a individului. Platonismul afirma că fiinţa devine individuală prin adăugarea non-fiinţei şi eliminarea non-fiinţei o face universală, pare a nu recunoaşte posibilitatea non-fiinţei de a trece la fiinţă. Cel mai adesea, problema "generalului" în filosofie a fost rău pusă, pentru că nu se considera că această problemă nu provine decât din obiectivare şi socializare. Generalul, într-adevăr, nu este existenţial, nu are existenţă, este, într-o măsură notabilă, de origine sociologică. Generalul care este opus individualului nu are realitate decât în măsura în care este el însuşi individual şi unic. Cât despre generalul non-

individual el nu este de ordin ontologic, ci logic şi semnificaţia sa logică este determină de gradul de comunitate care poate exista între conştiinţele care nu comunică între ele, altfel spus, el este de natură esenţialmente sociologică. Obiectivarea, cum am repetat-o de mai multe ori, este o socializare. "Generalul" este fructul "societăţii", care nu este o comuniune. Generalul fondează asemănările, face posibilă comunicarea. Dar "familiaritatea" şi comunitatea interioară nu amintesc cu nimic de asemănare şi generalitate. Şi acela determină problema persoanei. Obiectivarea şi socializarea marchează venirea numărului. Numărul este cel care măsoară tot domeniul generalului. În societate domneşte legea celui mai mare număr. Această lege contează, de asemenea, pentru cunoaşterea care se adaptează societăţii, adică se socializează. Acolo unde domneşte numărul, acolo unde întâlnim partea şi totul, întâlnim obiectul şi orice acces la "existenţă", adică la Spirit, ne este închis. Viaţa spirituală ignoră numărul, ea nu cunoaşte decât unicitatea, ignoră totul şi partea, individualul şi generalul. Kierkegaard spunea că, din punct de vedere religios, individul primează asupra speciei. Ceea ce ar fi just cu condiţia ca să se înlocuiască "individul" cu "persoana", individul şi specia fiind două noţiuni corelative şi

de acelaşi ordin. Este un fapt extrem de important pentru a defini esenţa persoanei, faptul că, ea e un tot ce nu este, şi nici nu poate deveni o parte. Persoana nu este niciodată ceva particular prin opoziţie cu ceva "general". Ea nu poate apărea ca parte a societăţii sau a altui ansamblu general decât când este obiectivată, când existenţa sa este proiectată în afară. Dar în existenţa să intrinsecă, persoana nu este niciodată partea unui gen oarecare, ca natura şi societatea. Persoana este spirit şi aparţine lumii spirituale, care ignoră o atare corelaţie a părţii şi totului, individualului şi generalului.

Singurătatea persoanei se naşte exact din compresia pe care ea o suferă în lumea naturală şi socială, din conversia sa în obiect. În sânul vieţii sociale şi cosmice persoana este chemată să creeze. Spiritualul, persoana ,nu este niciodată singură, ea implică existenţa celuilalt, a lui "tu" şi a lui noi, dar nu este niciodată convertită în parte şi mijloc. Solitudinea eului apare ca obiectul, ea nu este posibilă decât într-o lume de obiecte. Ceea ce dovedeşte cel mai bine imposibilitatea de a aplica categoria numărului la existenţa persoanei este faptul, de exemplu, că o singură "persoană" umană poate fi mai mult decât doi oameni, decât un mare număr de oameni, decât o întreagă societate sau colectivitate. Zece oameni

nu fac de două ori mai mult decât cinci, o sută de oameni de zece ori mai mult decât zece oameni.

Categoria persoanei este categoria principală a cunoaşterii noastre a existenţei. Universalismul şi particularismul sunt la fel de eronate şi generate, unul ca şi celălalt de limitarea raţionalistă a gândirii supuse obiectivării. Numai în domeniul obiectelor se impune alegerea între universal şi particular. Persoana nu este ceva particular şi parţial. Aceasta decurge din faptul că ea nu este niciodată partea a ceva. Particularul nu cuprinde în sine universalul şi greşeala particularismului este de a vrea să facă particularul să treacă drept universal. Este vorba aici de una dintre cele mai mari tentaţii. Persoana se distinge de orice specie de particular şi parţial prin faptul că este susceptibilă de a închide un conţinut universal. Universalizându-şi conţinutul se realizează ea, ceea ce o simplă parte n-ar putea face. Persoana este o unitate în pluralitate, care îmbrăţişează universul. Astfel, existenţa persoanei pentru lumea noastră obiectivată, reprezintă un paradox: *"Persoana este antinomia încarnată a individualului şi socialului, a formei şi materiei, a infinităţii şi finitului, a libertăţii şi destinului"*. De aceea persoana n-ar putea fi ceva desăvârşit, ea nu este "dată" ca un obiect: ea se face, se creează ea însăşi, este dinamică.

Persoana este constituită esenţialmente din uniunea finitului cu infinitul. Ea s-ar distruge dacă ar pierde limitele sale, armătura sa, dacă ea s-ar răspândi în infinitatea cosmică. Dar persoana nu ar fi nici imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu dacă ea nu s-ar bucura de o capacitate infinită. Nimic parţial n-ar putea închide acest conţinut infinit: aceasta pentru că ea nu este o parte pe care persoana o poate închide. Aici este misterul esenţial al persoanei. Persoana umană reprezintă ea singură, punctul de intersecţie a mai multor lumi şi în nici una ea nu poate rezista în întregime; astfel, ea nu aparţine nici parţial unei societăţi, unui stat, unei confesiuni şi nici universului nostru. Persoana există pe mai multe planuri şi unicitatea de plan pe care o cere orice monism este violarea şi ruinarea ei. În calitate de totul în sine, persoana nu aparţine nici unui sistem sau plan în particular, deşi presupune întotdeauna existenţei unei realităţi diferite de ea, spre care se deschide. Un normalism consecvent este incapabil să fondeze o doctrină a personalităţii, dat fiind faptul că el nu se poate opri în fracţionarea indefinită a realului; persoana pentru el se fărâmiţează în particule şi clipe, el fiind incapabil să o sesizeze în totalitatea sa.

Platonismul nu este o filosofie a persoanei, este o filosofie a generalului. Revelaţia

creştină în ceea ce priveşte persoana nu s-a putut exprima niciodată în categoriile filosofiei greceşti, căci ceea ce ea ne descoperea era absolut nou. În filosofia indiană, în anumite privinţe mai profundă decât filosofia greacă, nu găsim o doctrină a personalităţii mai elaborată, deşi cu abundenţa şi diversitatea sistemelor filosofice ale Indiei, monismul n-a predominat exclusiv, aşa cum se crede adesea.[87] "*Atamanul*" este însuşi fondul eului, miezul personalităţii; "*Brahmanul*" este divinul impersonal. Totuşi, putem interpreta doctrina Atamanului ca o doctrină a personalităţii. În istoria gândirii filosofice, monismul şi pluralismul au fost în mod constant certate şi foarte greu de unit. În realitate revine problema concilierii doctrinei unităţii persoanei lui Dumnezeu cu pluralismul persoanelor umane. Numai creştinismul deţine cheia acestei probleme şi fecundează astfel cunoaşterea noastră filosofică. Dilthey spunea pe drept cuvânt că ştiinţa metafizică este de fapt limitată istoric, în timp ce conştiinţa metafizică a persoanei este eternă[88]. Nici o teorie raţionalistă din metafizică nu a putut exprima în mod adecvat această conştiinţă. Filosofia existenţială este singura care poate aborda problema persoanei.

În lumea obiectivată, în lumea naturii şi

societăţii, există grade diferite ale individualizării umanităţii. Naţiunea e unul dintre ele. Umanitatea nu poate fi concepută ca unitate abstractă, non calitativă, ci este o unitate concretă, calitativă care reuneşte toate gradele individualizării. Trebuie exceptat statul, care nu are valoare ontologică şi nu este decât o simplă funcţiune; în timp ce naţiunea poate fi considerată ca un grad de individualizare. Dar toate valorile veritabile pe care le întâlnim în ordinea obiectivată: umanitate, societate, naţionalitate se disting înainte de toate, de persoana umană, vie, concretă, lipsite de un sens al bucuriei şi durerii. Văzând lucrurile din punct de vedere interior al existenţei şi destinului uman, aceste valori reale, care ne apar ca superioare omului însuşi, nu sunt altele decât cele ale persoanei umane, considerate în propriul său conţinut calitativ. Persoana se realizează concret prin valorile calitative care se manifestă în raporturile sale cu cutare sau cutare grup social, cu societatea, naţiunea, umanitatea. Ea însăşi se bucură de o realitate ontologică infinit mai puternică decât realităţile suprapersonale care par cele mai puternice în lumea obiectivată, pentru că ea este cea care poartă imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu.

Tot ceea ce am spus până acum, se poate

aplica în mod egal problemei raportului dintre persoană şi idee. Persoana îşi poate găsi raţiunea de a fi în serviciul unei idei, şi se poate sacrifica pentru ea; uneori chiar trebuie s-o facă, dar nu trebuie niciodată să fie privită ca un mijloc, un instrument în serviciul unei idei sau alteia. Dimpotrivă, ideea este aceea care serveşte de mijloc şi de instrument al realizării persoanei, creşterii şi ascensiunii ei calitative. Prin sacrificiul şi moartea ei pentru o idee, persoana se ridică calitativ şi realizează faţa sa eternă. În ea se găseşte concentrat misterul fiinţei, al creaţiei. Pe scara valorilor, persoana ocupă rangul suprem. Această valoare supremă a persoanei presupune în ea un conţinut care o depăşeşte, un suprapersonal, care nu face niciodată din ea un instrument. Dumnezeu, este sursa tuturor valorilor, nu foloseşte niciodată persoana umană ca un mijloc. Şi dacă lucrurile stau altfel în societate, naţiune, stat, este din cauza elementului sumbru, demoniac pe care-l păstrează. Numai în şi prin persoană se poare nivela o conştiinţă pură, originală, eliberată de obiectivare şi judeca suveran în toate materiile. În colectivităţile suprapersonale, sociale, conştiinţa este obiectivată şi obnubilată. Conştiinţa existenţială se descoperă printr-o luptă împotriva sugestiilor şi influenţelor sociale.

Ajungem acum, la problema relaţiilor dintre persoană şi armonie, ordine totală: putem oare folosi persoana ca un mijloc pentru ordine, pentru armonia universală? Este punctul de vedere antic, necreştin, pe care şi l-a apropiat Sf. Augustin şi care, pătrunzând în conştiinţa creştină, a denaturat-o. Pentru Sf. Augustin răul nu există decât în părţi şi se resoarbe în ordinea şi armonia întregului. După el, infernul ar fi bun şi just, pentru că ar fi triumful binelui, ordinii şi armoniei universale. Dar aceasta nu ar fi nimic pe lângă acapararea definitivă a misterului existenţei interne de către lumea obiectivată, supremaţia generalului şi genericului asupra individualului şi personalului.

Nimic mai anticreştin şi mai antiuman. Ideea ordinii şi armoniei universale este lipsită de orice valoare morală şi spirituală, căci această valoare presupune întotdeauna o relaţie cu existenţă internă a persoanei. "Ordinea universală" aparţine în întregime lumii obiectivate, decăzute, şi pe bună dreptate eroul "Spiritului Subteran" (la Dostoievski) şi Ivan Karamazov se ridică împotriva ei. Victoria generalului, genericului, întregului universal şi social, în speculaţia teoretică şi etică, marchează întotdeauna şi victoria lumii decăzute şi obiectivate. Aşa a fost şi în istoria gândirii

creştine. Existenţa umană nu are sens decât prin suprimarea oricărei sclavii a omului, persoanei, privitoare la stat, naţiune, gândire şi idee abstractă şi prin subordonarea imediată Dumnezeului viu. Şi numai după această liberă subordonare interioară lui Dumnezeu, care nu este niciodată "general", persoana umană poate determina dinăuntru relaţiile sale cu valorile spirituale şi relaţiile generale. Pentru a-şi găsi natura şi vocaţia socială, trebuie ca ea, în existenţa sa, să fie sustrasă presiunii socialului, acţiunii oprimate a generalului, a tot. Persoana spirituală nu se înscrie într-o linie. Persoana nu e deloc ereditară. Există chiar ceva penibil între asemănările între feţele aceleiaşi familii. Această asemănare dezminte caracterul unic şi neînlocuibil al oricărei persoane. De aceea o societate care este comuniune de persoane nu poate avea drept celulă familia, care este o formă tipică de obiectivare; ea nu se poate fonda decât pe o fraternitate spirituală. Natura persoanei, dispărută şi realizată nu suferă nici o limitare, nici o sugestie din afară. Educaţia prin sugestie şi imitaţie, practicate pe ascuns în comunism, fascism, naţional-socialism, merge spre esenţa însăşi a persoanei şi tinde spre realizare nu a persoanei, ci a ordinii şi armoniei generale. Ideea îngrozitoare a ordinii universale, care vrea să

reducă persoana umană la rangul de mijloc, obiectivează în cosmos opresiunea socială, care este ea însăşi forma obiectivată a decăderii păcătoase. Orice idee raportată la ordinea obiectivată, devine despotică şi oprimă persoana, ea nu o poate îmbogăţi decât dacă este integrată existenţei umane. Ascensiunea omului, eliberarea de sub opresiune exercitată de lumea obiectelor, constă în substituirea, în relaţiile generice dintre oameni, a unor legături de spirit, care sunt legăturile personale.

III

Persoana şi societatea. – Persoana şi masa. Persoana şi aristocratismul social. – Personalismul social. – Persoana şi comuniunea – Comunicare şi comuniune

Problema raportului dintre persoană şi societate nu este relevată numai în sociologie sau filosofie socială; este o problemă esenţială a metafizicii, o problemă care aparţine filosofiei existenţiale. Am văzut că toate problemele fundamentale ale cunoaşterii pot fi privite fie sub unghiul societăţii, fie sub unghiul comuniunii. Cunoaşterea este plasată sub semnul societăţii, în raport cu lumea obiectivată, fie sub semnul comuniunii unde se dezvăluie misterul existenţei. Ceea ce numim intuiţie, nu este altceva decât comuniune, achiziţia "familiarităţii" cu toate lucrurile. În comuniune, nostalgia legată de singurătate e diminuată. Raportul persoanei cu comunitatea spirituală nu este acelaşi în societate şi în comuniune. În comuniune, comunitatea este aceea care e un element al persoanei şi-i dă calitatea; în societate, persoana este aceea care nu e decât un element al comunităţii. Adevărul social al comuniunii priveşte persoana pe care o

eliberează de singurătate. Pentru a se putea realiza, persoana are nevoie indispensabilă de comunitate. Conţinutul şi vocaţia persoanei sunt de natură socială, dar nu sunt determinate de societate; determinarea socială o primesc dinăuntru. Persoana rămâne în viaţa socială valoarea supremă.

Societatea nu este o persoană, cum ar dori-o diverse doctrine sociale care fac din societate un tot organic. Societatea nu face decât să stabilească o comuniune între oamenii lumii, mai mult sau mai puţin durabilă şi stabilă; ea aparţine lumii obiectivate şi decăzute şi se supune legii celui mai mare număr: ea este o organizaţie a vieţii masei, nefiind comuniune încă, ea nu produce nici o ieşire din singurătate. În lumea obiectivată, colectivitatea ţine loc de comuniune şi de comunitate adevărată. Raporturile dintre persoană şi societate apar sub o lumină absolut diferită, după cum le considerăm dinafară, din punct de vedere al naturii şi sociologiei, sau dinăuntru, din punct de vedere al spiritului sau filosofiei existenţei. Pentru sociologia pozitivistă, persoana este o parte infimă a societăţii. Societatea este cercul circumscris. Ea reprezintă o forţă infinit mai puternică decât persoana. Nu apreciem raporturile persoanei cu societatea decât prin categoriile numerice, cantitative. Dar

cantitatea, numărul şi forţa, nu aduc o soluţie problemei valorii. Dinăuntru, existenţial, sub unghiul spiritului, totul îşi schimbă faţa. Nu persoana face parte din societate, societatea este aceea care face parte din persoană: ea este unul din conţinuturile calitative, pe care-l dobândeşte în cadrul realizării sale. Aici persoana învăluie societatea, căreia nu-i aparţine decât parţial. Vinet spune foarte bine că societatea nu este omul, ci numai toţi oamenii[89]. Există în persoană o întreagă regiune profundă care este absolut impenetrabilă societăţii; viaţa spirituală a persoanei scapă societăţii şi nu poate fi determinată de ea. În viaţa spirituală se realizează comuniunea, Împărăţia lui Dumnezeu. Dar pe alocuri, această viaţă spirituală se poate găsi obiectivată în societate; religia devine atunci un fapt social şi Împărăţia lui Dumnezeu o instituţie socială. Aici regăsim cele două surse ale religiei de care vorbeşte Bergson[90]. Persoana nu ar putea fi o parte a societăţii, pentru că n-ar putea participa la ceva decât prin comuniune.

Forma exterioară a obiectivării este reprezentată indubitabil, de stat. Statul ignoră misterul persoanei şi chiar atunci când îi apără drepturile nu are în vedere decât o atitudine abstractă, nu o persoană vie. Statul nu este

existenţial, nu ascunde elementul de existenţialitate care rămâne prezent, de exemplu, în patrie, lipsit de orice căldură şi viaţă. Statul este numai o funcţie de obiectivare şi e opus comuniunii. Comuniunea nu este niciodată propice funcţionării statului, şi când o întâlnim aici este întotdeauna o urmare a erupţiei în ea a unui element de alt ordin. Toennies distinge comunităţile organice ca familia, tribul, poporul (Gemeinschaft), şi formaţiunile ideologice, mecanice, de tip social (Gesellschaft) cum ar fi statul. Dar el înţelege comunităţile organice într-un mod naturalist şi prin urmare nu pătrunde în sânul problemei comuniunii. Concepţia organică a societăţii în care s-au complicat atâta romanticii, este, fără îndoială, o formă de naturalism. De fapt comuniunea este un fenomen spiritual care depăşeşte natura organică. Guardini ar spune "Gemeinschaft" (comuniune) şi "organisation"[91]. Cu concepţia naturalistă şi organică despre popor, colectivitate, persoana este în mod necesar considerată ca o simplă celulă a organizării sociale, adică parte a unui tot[92]. Este ceea ce am observat în toate curentele populiste, fascism, hitlerism, eurasism. Forţa unei societăţi şi în mod deosebit forţa unui stat, nu constituie o valoare prin ea însăşi, şi poate fi

manifestarea unei naturi demoniace. Slăbiciunea persoanei în faţa societăţii, a statului, este cea care poate reprezenta cea mai înaltă valoare. Ceea ce primează prin forţă în această lume obiectivată, decăzută, nu este ceea ce are cel mai mare preţ. Omul este o valoare mai înaltă decât societatea, naţiunea, statul, dar i se întâmplă să fie zdrobit de societate, naţiune, stat, devenite idoli ai lumii obiectivate, decăzute, ai acestei lumi deznădăjduite în care relaţiile sunt bazate pe constrângere. Proprietatea lumii obiectivate şi socializate este de a introduce peste tot ordinea, porunca, autoritatea. Este unul din aspectele oricărei concepţii fondate pe sociologie. Un alt aspect este de a nu vedea în lume decât munca şi de a-şi reprezenta lumea şi viaţa socială pe modelul unui atelier sau uzine. Dar se uită adesea că o filosofie a muncii nu poate fi decât antimaterialistă, că munca este de esenţă spirituală, fizică, şi nu materială, cum pretindea Marx[93]. Adică munca poate servi la constituirea nu numai a unei societăţi ci şi a unei comuniuni[94]. Ori, dacă aşa stau lucrurile, aceasta se întâmplă în măsura în care munca reprezintă o calitate a persoanei. În comunism nu există comuniune, nu există nimic altceva decât o comunicare căreia i se dă prin forţă un caracter de

comuniune. Exploatarea omului de către om şi exploatarea omului de către stat este convertirea omului în obiect. Exploatare omului de către om nu este depăşită decât printr-un act care descoperă "tu"-ul; acela nu se descoperă nici în capitalism nici în comunismul materialist[95]. Există o diferenţă funciară între comunicare şi comuniune. Comunicarea între conştiinţe presupune întotdeauna dezunirea şi disocierea. Ea prezintă grade diferite, de la legăturile de familie, care sunt cele mai apropiate şi strânse, până la cele mai îndepărtate şi lejere care ne leagă de stat. Dar niciodată, la orice nivel ar fi, ea n-ar putea atinge comuniunea, fraternitatea perenă, fuziune în dragoste. Socialismul poate sustrage persoana unor grupări sociale mai restrânse şi comunicărilor pe care ele le presupun. Dar o relaţie a eului cu un obiect nu poate fi în nici un caz o comuniune. În toate grupările sociale eul este plasat în faţa unor obiecte cu care comunică sub semnul scindării. Dar cu apariţia comuniunii părăsim lumea obiectelor. Familia este deja o obiectivare a vieţii "erotice" şi afective, şi de aceea, comuniunea face loc adesea comunicării. Statul, care prin natura sa este pe de-a-ntregul străin comuniunii, se transformă în tiran când vrem să-i dăm caracterul unei comuniuni obligatorii. Constrângerea nu este posibilă decât

în lumea comunicării. Lumea obiectivată este o lume dezunită, ale cărei părţi, deşi menţin coeziunea, sunt străine unele de altele. Comuniunea, cum s-a explicat, nu este posibilă pentru mine decât cu un “tu”, cu un alt eu şi nu cu societatea-obiect, cu “ea”. Comuniunea lui eu cu tu îl constituie pe “noi”. Comuniunea a două persoane are loc într-o a treia. Aşa este cazul pentru comunicarea eului cu obiectul, numai atunci această a treia persoană nu este noi, ci acel “ea”. Natura şi legile sale, societatea, statul, familia, clasa sunt pentru persoană tot atâtea “el”, “aceasta”, impersonale. Comuniunea şi unitatea, cognitive şi emoţionale nu sunt realizabile decât în ordinea existenţei, cu o fiinţă existentă; ele marchează întotdeauna erupţia în lumea noastră a unei alte lumi. Lumea obiectivată şi socializată este o lume cantitativă. Acel “el” şi “aceasta” reprezintă lumea decăzută, lipsită de comuniune, în care comunicările nu sunt fondate pe intuiţie şi dragoste. La nici un nivel al comunicării nu se ştie ce este uniunea unui suflet cu altul. În această lume, biserica şi comunitatea religioasă devin de asemenea, comunicări obiectivate şi socializate, căci biserica însăşi poate fi privită ca societate şi comuniune. Ea reprezintă în acest caz o lume secundară şi nu primară, o lume care este un reflex şi în care nu se poate comunica decât cu

ajutorul simbolurilor. Comunicările obiectivate şi socializate sunt simbolice şi nu realiste. Comuniunea se distinge precis de comunicare prin realismul său ontologic; comunicarea fiind simbolică, foloseşte numai semne convenţionale. Această simbolică este specială pentru fiecare grupare socială: familie, clasă, stat, biserică, (în măsura în care biserica este o instituţie socială). Viaţa interioară, viaţa afectivă se poate manifesta mai mult sau mai puţin, dar uniunea şi comuniunea autentică rămân întotdeauna inaccesibile. Uniunea şi comuniunea presupun gradul maxim de comunitate spirituală. Dar, lucru frapant, mănăstirea sau comunitatea călugărilor nu constituie încă o adevărată comunitate şi nu este fondată decât pe simbolismul comunicării; mănăstirea este întotdeauna o formă de obiectivare socială.

N-am putea accepta doctrina lui Leibnitz asupra monadelor închise definitiv. Jaspers spune pe bună dreptate că existenţa eului presupune deschiderea lui spre altul, spre "tu"[96]. Este indispensabil de adăugat că, existenţa eului presupune egal pătrunderea sa în "noi", în interiorul căruia se operează comuniunea eului cu "tu"-ul. Dar monada poate fi mai mult sau mai puţin închisă, să se deschidă unor anume obiecte şi să se închidă altora. Acest lucru trebuie înţeles

în mod dinamic. Monada poate ţine uşile şi ferestrele constant închise, de partea lumii spirituale şi să încerce astfel o profundă singurătate. Dar numai în virtutea destinului propriu şi nu a definiţiei sale metafizice. Personalităţile creatoare, geniale, pot simţi mari dificultăţi în relaţiile lor cu lumea banalităţilor cotidiene, să fie în conflict cu ea, dar în acelaşi timp să înţeleagă prin ea lumea întreagă.

Simbolismul mijloacelor de comunicare sociale este variabil. O importanţă capitală revine aici tehnicii şi maşinii. Tehnica vieţii ameliorează comunicările între oameni, dar nu slăbeşte deloc şi dimpotrivă creşte, dezunirea lor profundă. Tehnica ignoră orice comuniune, ea reprezintă forma extremă a obiectivării existenţei umane. Maşina, avionul, cinema-ul, T.S.F. etc. sunt, desigur, de cea mai mare importanţă pentru a face universale mijloacele de comunicare între oameni; prin intermediul lor omul încetează să fie înlănţuit într-un punct determinat al globului şi este lansat într-un curent al vieţii mondiale. Dar prodigioasa difuziune a mijloacelor de comunicare universale se arată contrară proximităţii şi intimităţii care caracterizează comuniunea: ele lasă omul singur. Pe alocuri, totuşi, acest proces, ca toate lucrurile din această lume, are două feţe: nu este numai negativ, are şi

o valoare pozitivă. În societăţile restrânse de altă dată, de formă particulară sau "generică", indivizii comunicau într-o manieră prea impersonală. Numai după experienţa singurătăţii, după ce eul s-a detaşat de organicul în care era absorbit, relaţiile au putut lua un caracter intens personal. Tehnica a contribuit la aceasta într-o măsură largă. Folosirea maşinii a înlocuit exploatarea inumană a omului şi animalului, care împiedicau orice comuniune veritabilă. Şi în această vârstă a tehnicii, poate se încearcă şi se recunoaşte mai vie posibilitatea unei comuniuni cu animalele care ne permite să ne depăşim singurătatea. Într-un câine, de exemplu, eul poate găsi nu numai un obiect, ci un adevărat prieten. Noi perspective ni se deschid în acest sens. Schimbarea survenită în raportul omului cu omul, al omului cu Dumnezeu, cu animalul sau floarea, manifestă întotdeauna o activitate superioară celei care se foloseşte la organizarea unei întreprinderi industriale.

Comuniunea este unul din acele scopuri ale vieţii omeneşti al cărei sens este religios. Comuniunea este participare, participare reciprocă, întrepătrundere. Dar această participare are nevoie să se opereze în interiorul unei unităţi cuprinzând în acelaşi timp eul şi "tu"-ul. Această întrepătrundere a eului cu "tu"-ul are

loc în Dumnezeu. Comuniunea depăşeşte opoziţia lui unu cu multiplul, a universalului cu particularul. În ochii societăţii, persoana în existenţa sa interioară, în destinul său unic şi de neînlocuit, rămâne întotdeauna iraţională. Raţionalizarea acestei iraţionalităţi este întotdeauna o violenţă exercitată de societate asupra persoanei. Persoanele se pot uni nu numai în societăţi deschise, ci şi în societăţi secrete: francmasonerie, ocultism. Dar aceste uniuni secrete nu sunt mai puţin socializate şi obiectivate, în cadrul lor, în ciuda unei solidarităţi mai strânse, nu apare mai mult adevărata comuniune[97]; persoana poate chiar să fie aici mai oprimată şi comprimată. Antagonismul şi conflictul persoanei şi societăţii nu sunt depăşite la nici o treaptă a comunicării care poate exista în interiorul grupărilor sociale. Ele aparţin tragicului etern al vieţii umane. Antagonismele şi conflictele de clasă pot fi învinse şi depăşite, nu însă, antagonismul şi conflictul persoanei cu societatea. Marx nu vedea decât complexitatea unui conflict al claselor. El consideră că într-o societate fără clase ar trebui să dispară orice conflict al persoanei cu societatea, persoana trebuie să fie finalmente socializată şi să-şi găsească aici satisfacţia. Dar Marx nu a pătruns înăuntrul problemei. Văzând lucrurile mai

profund, contrariul este cel adevărat. Conflictul dintre clase n-ar face decât să acopere conflictul etern, metafizic, dintre persoană şi societate. Împotriva atotputerniciei şi absenteismului statului şi societăţii se ridică persoana oprimată de o clasă oarecare, persoana burghezului, proletarului sau intelectualului. Statul şi societatea n-ar putea deveni definitiv absolute pentru că există persoana oprimată aparţinând cutărui sau cutărui grup social. Mussolini spunea că atunci când poporul va fi devenit definitiv stăpân pe stat, statul nu va mai avea nevoie să sufere o limitare pentru a fi determinat să respecte drepturile persoanei oprimate într-un grup social sau altul: el va deveni atunci absolut[98]. În comunismul lui Marx şi în fascismul lui Mussolini, conflictul dintre persoană şi societate dispare din aceleaşi motive, însă şi una şi alta formează unul şi acelaşi tip din punct de vedere al morfologiei sociale.

Pentru fascism el reprezintă, desigur, o formă nouă şi consecventă a democraţiei, în care "poporul" este direct în posesia statului şi îl "absolutizează" făcând din el, însăşi expresia esenţei sale. Fascismul nu se opune atât democraţiei, care sub formele sale consecvente este partizană a ateismului, cât aristocratismului sau liberalismului. Cezarismul roman nu era oare

democratic? Cezarismul oferă tot timpul un caracter plebeu. Umanitatea va trebui probabil să treacă printr-un stat în care poporul să fie socialmente unificat, în care orice deosebire de clasă va fi suprimată; statul cucerit de poporul unificat, de acum fără clase, în care persoana socializată şi etatizată definitiv, convertită în obiect social, nu va mai cunoaşte conflict cu societatea sau statul. Numai atunci, la acel apogeu al socializării, când conflictele claselor sociale nu vor mai masca fondul existenţei umane, va apare conflictul etern şi tragic al persoanei cu statul, nu al persoanei aparţinând unui grup social sau altui, ci a oricărei persoane umane, considerând că ea este chipul şi asemănarea lui Dumnezeu şi nu chipul şi asemănarea societăţii obiectivate. Lumea va vedea din nou persoana umană îndreptându-se împotriva poporului, societăţii, statului. Marx a făcut numeroase descoperiri sociologice, dar întotdeauna într-o sferă secundară şi niciodată în profunzimea primei sfere. Proudhon a presimţit existenţa eternei antinomii a persoanei şi societăţii. Nici la Marx, nici la alt socialist materialist nu se pune problema singurătăţii, comuniunii, ca distingându-se de comunicare, pentru că problema persoanei nu e privită în profunzimea ei metafizică[99]. Iată-ne ajunşi la

problema raportului persoanei cu masa, colectivul, şi problema raportului persoanei cu aristocratismul şi democratismul.

Se poate oare spune că atunci când persoana se uneşte cu o altă persoană în interiorul colectivităţii sociale, ele formează un "noi" cu sensul pe care-l acordăm acestui cuvânt? Oare se produce aici o adevărată uniune şi comunicare a eu-lui cu "tu"-ul? Nu, desigur. Colectivul social aparţine fără rezerve obiectivării relaţiilor umane, el reprezintă proiecţia în afara existenţei umane. Viaţa maselor se supune legii sugestiei colective, unde persoana dispare[100]. Abandonată masei, mişcării masei, sugestiei colective, instinctului de imitaţie, emoţiilor şi instinctelor inferioare ale maselor, existenţa persoanei, departe de a se înălţa, scade în calitate. Masa sau mulţimea nu este poporul organizat. Nici masa nu este acel "noi". Dacă în stările elementare şi inconştiente, exclusiv emoţionale ale masei, eul nu încearcă singurătatea, nu înseamnă că el este în comunitate cu un "tu", că se uneşte cu altul, ci din cauză că el dispare, sentimentul şi conştiinţa sa sunt abolite. Şi nu într-un "noi", ci într-un „el", un "acela". Masa, mulţimea este un "el", un "acela" şi nu un "noi". "Noi" implică existenţa unui "eu" şi a unui "tu". În masă, în mulţime, "eu" îmbracă o mască, care-i este impusă de ea şi

de instinctele, pasiunile ei inconştiente. Simmel spunea că, masca manifestă precis puterea masei. În viaţa maselor, rolul determinant este jucat de contagiune şi imitaţie[101]. Eul iese din starea sa de singurătate, dar prin pierderea de sine. Ceea ce acţionează în războaie, revoluţii şi reacţii, în dezlănţuirea oarbă a mişcărilor colective, naţionale sau religioase, nu este eul şi colectivul, acel "acela" inconştient. Nici o singurătate, dar nici comuniune. Aşa este comunismul rus, în care nu este loc pentru singurătate, pe care pretinde că o suprimă, dar în care nu este nici o comuniune între „eu" şi "tu". Tot aşa, şi încă în şi mai mare măsură, în naţional-socialismul german. Aici, colectivitatea socială nu este acel "noi ecumenic", care presupune întotdeauna eul, ci "el"-ul. Se produce aici o raţionalizare a instinctelor şi înclinaţiilor lor impersonale. Şefii maselor sunt întotdeauna ceva similar unui medium, ei guvernează masele, dar sunt de asemenea guvernaţi de ele. Freud spune foarte just că masa încearcă o atracţie erotică faţă de şeful său, că este îndrăgostită de el[102]. Aşa au fost posibile dictatura unui Cezar, a unui Cromwell, Napoleon sau a unor mici cezari şi napoleoni contemporani. Aceeaşi atracţie erotică există faţă de suveran; dar puterea suveranului se

baza pe veneraţii mai stabilizate, tradiţionale, sancţionate din punct de vedere religios. Şefii trebuie să descopere simbolica aptă să ridice masele şi în acelaşi timp să le unească şi înglobeze. Dar această simbolică trebuie întotdeauna să flateze dorinţele maselor. Şeful nu poate face altfel, decât să flateze masele. Şi dacă e un om superior, acest şef, care se dedică pe de-a-ntregul maselor, poate resimţi o adâncă singurătate, căci el ignoră comuniunea. Suveranul cel mai ordinar este şi el îndepărtat de a cunoaşte comuniunea. Simbolica raporturilor pe care supuşii lui o au cu el i-o interzice. Cel mai solitar dintre toţi este geniul, nu gânditorul solitar sau poetul, ci mai exact marea personalitate istorică care guvernează masele. Raporturile care-l unesc pe şef cu masa se organizează ca nişte raporturi de la subiect la obiect şi nu ca raporturi de la "eu" la "tu". Dar în ce raport este persoana cu democraţia pacifistă în care masele nu sunt într-o continuă agitaţie şi trăiesc într-un regim relativ stabil? Aceste raporturi trădează conflictul tragic, etern şi ineluctabil al persoanei cu societatea. Opinia publică, aşa cum a fost înfăţişată în ţările democratice şi care realizează imperiul mediocrităţii este forma externă a obiectivării, ea înăbuşă existenţa interioară a persoanei. Individualismul burghez închis sufocant, cu

închiderile şi barierele sale se aliază foarte uşor cu cel mai complet impersonalism, cu nivelarea şi formele cele mai joase ale imitaţiei sociale. Realizarea persoanei este o sarcină aristocratică. Dar această sarcină aristocratică n-are nimic comun cu un regim aristocratic, cu aristocratismul social. Acela este un aristocratism "generic", ereditar, transmis de tradiţie, care nu are nici o legătură cu calităţile persoanei[103]. Dar aici este vorba exact de aristocratismul personal, de un aristocratism în raport cu existenţa interioară a omului, şi nu cu obiectivarea societăţii. Este vorba de demnitatea persoanei, de o demnitate non "simbolică" şi reală, legată de calităţile şi darurile persoanei. Demnitatea colectivă generică şi simbolică şi nu reală, este o moştenire a trecutului strămoşilor, ea este proprietatea unei naturi, a unei clase, a unei caste, etc. Democraţia este adevărată atâta timp cât afirmă demnitatea oricărui om. Eroarea sa constă în împingerea la extremă a demersurilor de obiectivare ale existenţei umane. Nostalgia comuniunii, "familiarităţii", nostalgia unui suflet apropiat, frate, al unui veridic reflex al eului într-un alt eu, nu poate fi stinsă de nici o societate. Orice societate este regatul lui Cezar. Comuniunea este regatul lui Dumnezeu. Nostalgia inerentă singurătăţii este o nostalgie a

sufletului. Ieşirea în afara singurătăţii este o ieşire în spirit. Ceea ce face atât de dureros accesul la comuniune este faptul că persoanele reprezintă toate lumile diferite şi misterioase care nu se ating şi nu se întredeschid unele altora decât parţial. Dar când ele intră în lumea spirituală, se scaldă într-o atmosferă unică şi fraternă, care este regatul lui Dumnezeu.

IV

Persoana şi schimbarea. - Persoana şi dragostea - Persoana şi moartea. - Omul vechi şi omul nou. - Concluzii

Am spus deja că persoana este o schimbare a cărei bază este imuabilă. În cursul realizării persoanei cineva se schimbă, dar rămâne totuşi acelaşi, îşi păstrează identitatea. Ne putem bucura când persoana se schimbă, se îmbogăţeşte, se ridică, dar ne îngrozim şi ne înspăimântăm când nu mai este posibil să o recunoaştem şi când faţa cu care eram familiari, lasă loc unei feţe cu totul diferite, necunoscute. Persoana este eternă; ea rămâne întotdeauna ea însăşi, este de neînlocuit şi în acelaşi timp persoana se schimbă în mod constant; ea e pe cale de creaţie şi are nevoie de timp pentru a ajunge la plenitudinea existenţei sale. Această persoană trebuie să depăşească neîncetat contradicţia[104]. Ea este ostilă timpului care poartă în el moartea; şi pe de altă parte realizarea sa generează timpul. Acela este paradoxul fundamental al persoanei, paradoxul conştiinţei, schimbării şi imutabilităţii, timpului şi supra-temporalului. Persoana presupune schimbarea,

inovaţia creatoare; ea nu suportă să se fixeze nici într-un statism, dar în această schimbare ea nu trebuie să se trădeze deloc, trebuie să rămână fidelă sieşi. Misterul existenţei sale este misterul alianţei, schimbării şi noutăţii, cu fidelitate sieşi şi păstrarea identităţii sale. Despre o persoană umană trebuie să spunem: cum s-a schimbat, câtă noutate e în ea, identică cu sine, fidelă sieşi. Această alianţă apare mai bine în conştiinţa vocaţiei şi predestinării sale şi această conştiinţă determină schimbarea, creaţia din nou cu păstrarea identităţii, unităţii întregii vieţi chemate spre un scop superior. Oamenii înţeleg în general rău această persistenţă a identităţii persoanei sub schimbările vizibile, pentru că în dragoste se descoperă misterul unei feţe unice şi de neînlocuit şi el rămâne închis pentru cei care nu iubesc. Dar pentru că cel mai adesea persoana celuilalt este privită fără dragoste, fără simpatie sau bunăvoinţă, identitatea feţei poate rămâne neobservată. Persoana este foarte strâns legată de dragoste. Ea se realizează prin dragoste, prin ea se depăşeşte singurătatea şi se realizează comuniunea. Dragostea la rândul ei presupune persoana, ea este o relaţie de la persoană la persoană, unde persoana iese din sine pentru a pătrunde în altă persoană, act prin care persoana este recunoscută şi confirmată pentru

eternitate[105]. Monismul confirmă dragostea. El nu afirmă identitatea persoanei, ci identitatea tuturor persoanelor, prezenţa în totalitate a unui singur principiu: "tu înseamnă eu". Ori, dimpotrivă, esenţa dragostei constă exact în aceea că ea descoperă persoana celuilalt care nu este identică cu nici o alta; în aceea că persoana nu iese din sine decât pentru a găsi o altă persoană. Dragostea este dualitate; ea presupune două persoane şi nu o identitate nediferenţiată. Misterul dragostei este inseparabil de faptul că persoanele nu sunt identice între ele, că o altă persoană rămâne întotdeauna un "tu". Astfel, misterul dragostei, misterul persoanei sunt legate indisolubil. Ceea ce afirmă impersonalismul, nu este dragostea de bunuri, de o idee abstractă, ci dragostea de o persoană, de o fiinţă concretă, vie, dragostea de un "tu". Dragostea de bunuri degenerează uşor în dragoste de "ceva". Personalismul este dragostea de aproapele, de persoana unică şi de neînlocuit, dragostea de om în Dumnezeu şi nu numai dragostea de Dumnezeu şi de valoarea suprapersonală în om. Aici ne ciocnim şi de etica idealistă care proclamă dragostea de idee, valoare şi de etica realistă care proclamă dragostea de om în el însuşi, de faţă umană. Dragostea de om în el însuşi nu trebuie să excludă dragostea de materie,

de calităţi, de instruire. Dimpotrivă, ele se unesc una cu alta,. cum se unesc şi în interiorul persoanei, personalul cu suprapersonalul, umanul cu supra-uman ul, realul şi idealul. Dragostea de persoană este perceperea identităţii şi unităţii sale în această schimbare şi dedublare continuă, perceperea măreţiei sale, până şi în cea mai flagrantă josnicie a ei. Dragostea este o breşă a lumii obiectivate şi o pătrundere în existenţa interioară în care obiectul dispare pentru a face loc lui "tu. De aceea în orice dragoste autentică se produce întotdeauna sosirea Împărăţiei lui Dumnezeu, a unui alt plan al existenţei, diferit de lumea noastră decăzută, proiectat în afară, obiectivat. În aceasta viaţa umană nu este numai o continuă schimbare: ea este şi o constantă trădare. În ea dispare identitatea, în ea se dedublează şi se descompune persoana, iar faţa sa unică şi de neînlocuit ne scapă. Şi comuniunea este aici imposibilă, pentru că ea presupune persoana, o identitate în adâncul fiecărei persoane, fidelitatea persoanelor unele faţă de altele. Marile forţe care luptă pentru persoană în lumea decăzută sunt forţele memoriei, dragostei şi creaţiei. Pentru menţinerea identităţii personale, societatea este posibilă, spre deosebire de comuniune.

Dragostea este esenţială nu numai pentru

relaţiile noastre cu altul, ci şi pentru relaţiile cu sine însuşi. Egoistul nu este deloc un om care se iubeşte. El poate să nu se iubească şi să poarte pică altora din această intimitate faţă de sine însuşi, să încerce pentru ei un "resentiment", să le vrea răul, exact pentru că nu se place pe sine însuşi. Există aici un resentiment de umilinţă care, în cruzime, îşi caută compensaţii[106]. Egoistul poate fi împărţit nu numai cu altul, ci şi cu sine însuşi. "Iubeşte-l pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Aceasta înseamnă că trebuie să ne iubim pe noi, adică să identifici în tine cu dragoste persoana, esenţa sa unică şi de neînlocuit. O prea mare dezafectare faţă de sine atestă pierderea propriei conştiinţe de persoană, pentru că persoana nu se cunoaşte decât prin dragoste. Dragostea înseamnă intuiţia persoanei. Această intuiţie trebuie s-o avem pentru noi înşine ca şi pentru ceilalţi. Ne-a fost comandat să ne sacrificăm, dar nu să nu ne iubim. Realizarea persoanei este legată de renunţare şi sacrificiu, de triumf asupra egocentrismului, dar nu de dezafectare faţă de sine.

Persoana este inseparabilă de durere şi suferinţă. Realizarea sa este dureroasă şi omul renunţă la personalitatea sa pentru a nu suferi. Refuzul persoanei în comunism este dorinţa de a izgoni durerea şi suferinţa, graţie unei organizaţii

colective nu numai a vieţii sociale, ci şi a conştiinţei. Lupta pentru realizarea persoanei este o luptă eroică,act prin excelenţă personal. Persoana este legată de libertate: fără libertate nu există persoană. Şi realizarea persoanei nu este altceva decât cucerirea libertăţii interioare, a unei libertăţi în care omul este de acum încolo eliberat de orice determinare venită dinafară. Fiinţa care trăieşte sub imperiul necesităţii şi constrângerii nu cunoaşte încă libertatea. Dar libertatea este greu de suportat: ea generează durere şi suferinţă. Tragicul vieţii este în libertate[107]. Astfel omul renunţă uşor la libertatea sa pentru a nu suferi, pentru a neutraliza acest tragic al existenţei. Două concepţii ale sensului existenţei umane se înfruntă constant: una îi asigură ca scop o salvare cu totul negativă, care nu este liberatoare decât prin raport la pierzanie, de exemplu stingerea oricărei suferinţe în timp şi în eternitate, cealaltă constă în realizarea persoanei, în înălţarea şi ascensiunea sa calitativă, în cucerirea adevărului, frumuseţii, adică în creaţie. Căutarea salvării poate să nu fie deloc o proiecţie supranaturală a egoismului terestru. Dar se poate, de asemenea, să înţelegem prin salvare, cucerirea plenitudinii şi perfecţiunii vieţii. Realizarea persoanei cere un curaj întreprinzător, victoria asupra temerii de viaţă şi de moarte, a temerii generate de

utilitarism, de grija fericirii, de ferirea de orice rău, fără vreo căutare a libertăţii şi perfecţiunii. Principiul personalismului se opune direct principiului utilitarismului, individual şi social: el cere din punct de vedere social ca orice persoană să se afle plasată în condiţii de existenţă umană conforme dorinţelor sale de om.

Tragicul esenţial al existenţei persoanei în această lume înseamnă că ea este indisolubil legată de moarte. Impersonalul nu cunoaşte tragedia morţii în sensul în care o trăieşte persoana. Cu cât persoana este mai avansată în realizarea sa, cu atât e mai ameninţată de moarte, pentru că persoana, în virtutea esenţei sale, sau a „ideii", e nemuritoare, eternă. Tragicul morţii afectează mai ales ceea ce în lumea noastră e nesupus morţii. Dar sarcina persoanei, ideea care este în ea, aparţin eternităţii. De aceea moartea unui om pe cale de a-şi realiza persoana este atât de tragică. Am putea merge chiar până la a admite că, refuzul total al persoanei duce la o nemurire naturală. Dar această nemurire n-ar putea fi niciodată eternitatea. Lupta pentru persoană este o luptă împotriva servituţii, care era soarta naturală a omului. Omul a fost mai întâi sclavul naturii, apoi sclavul statului, naţiunii, clasei şi în fine, sclavul tehnicii şi societăţii organizate. Dar realizarea persoanei este

depăşirea oricărei servituţi: omul este acum acela care are puterea asupra tuturor lucrurilor. Ultima servitute a omului este supunerea sa în faţa morţii. Nici o utopie sau organizare socială nu sunt capabile să-l elibereze de ea. Dar victoria asupra morţii este în acelaşi timp acceptarea însăşi a misterului morţii: este o atitudine antinomică. Pe de lată parte, realizarea persoanei este realizarea comuniunii, în viaţa socială şi viaţa cosmică, depăşirea acestei izolări care antrenează moartea. Înseamnă că, precis, realizarea comuniunii nu cunoaşte moartea. Dragostea este mai puternică decât moartea. Pentru persoanele care comunică în dragoste, există separare, dar aceasta, în ciuda tragicului său, numai dinafară, în lumea obiectivată, se numeşte dragoste. Dinlăuntru este calea spre viaţă, moartea nu există decât în lumea obiectelor, dar în particular, ea nu există, pentru persoană, decât în sensul că aceasta e dată lumii obiectivate, care îi este atât de opusă. Realizarea persoanei este o autocreaţie eternă, o elaborare a omului nou şi o distorsionare a vechiului om. Dar a vorbi de "omul nou" nu înseamnă să facem apel la puterea timpului, nu înseamnă să negăm ceea ce este etern în om; înseamnă să invocăm realizarea acestui conţinut etern. Realizarea chipului şi asemănării lui Dumnezeu în om, este,

fără îndoială, o schimbare, o invocaţie, o creaţie, dar în cu totul alt sens decât o afirmă concepţia actualistă a omului nou al epocii tehnicii: aceasta este o greşeală în faţa eternităţii. Eul este plasat în faţa obiectului şi aruncat printre obiecte. Pentru a realiza persoana, în totalitatea manifestărilor ei (inclusiv cunoaşterea), eul trebuie să se realizeze în lumea obiectivată; această realizare nu poate niciodată şi în nici un fel să se împlinească definitiv într-o astfel de lume: ea se desăvârşeşte pe un alt plan, planul spiritului şi libertăţii, comuniunii şi dragostei, care nu-şi află locul printre obiecte.

Omul este o fiinţă istorică, el este chemat să se realizeze în istorie: istoria este destinul său. El este nu numai constrâns să trăiască, ci şi să creeze în istorie. În istorie omul obiectivează ceea ce a creat. Spiritul istoriei este obiectiv, tocmai pentru că în istorie rezultatul actelor salvatoare sunt obiectivate; niciodată omul nu atinge aici ceea ce a visat. În virtutea obiectivării sale, istoria este absolut indiferentă faţă de persoana umană, ba este mai crudă pentru ea decât natura şi nu o recunoaşte niciodată drept valoare supremă: o astfel de recunoaştere ar însemna oprirea şi sfârşitul istoriei şi totuşi omul nu se poate sustrage istoriei fără să se diminueze; ea este calea şi destinul său. Dar niciodată el nu

trebuie să se prosterneze în faţa ei, nici să caute în necesitatea istorică criteriul său de valori. Prin simplul fapt că este chemat să existe în istorie, el este chemat să creeze cultura şi cultura este calea şi destinul său: căci omul este o fiinţă creatoare care se realizează creând valorile culturale. Cultura scoate omul din barbaria primitivă şi-l înalţă. Dar prin ea, creaţia omului este obiectivată. Cultura clasică este chipul desăvârşit al obiectivării care se realizează în diferitele ei forme: religie, morală, ştiinţă, artă, drept. În obiectivare, focul creaţiei se stinge, avântul creator cade, se supune legii. Şi nu se produce aici o transfigurare a lumii. Cultura obiectivată, cu valorile sale înalte, este tot atât de indiferentă şi crudă cu persoana umană, tot atât de neatentă cu existenţa interioară, ca istoria, ca întreaga lume obiectivată, de aceea şi ea va vedea Judecata de Apoi, nu pe cea exterioară, ci pe cea interioară; ea va fi judecată de acei care au creat-o. Idolatria culturii nu este mai admisibilă decât negarea ei prin barbarie. Acest tragic conflict, această antinomie insolubilă în lumea noastră, trebuie asumate şi traversate. Trebuie asumată istoria, cultura, această îngrozitoare, dureroasă lume decăzută. Dar nu obiectivarea are ultimul cuvânt; acest ultim cuvânt ni se face auzit dintr-o altă parte a fiinţei. Şi lumea obiectelor expiră, pe

pragul eternităţii, îmbogăţită de experienţa tragică.

Ideea supremă a vieţii mele este ideea omului, a chipului său, a libertăţii sale, a predestinării sale creatoare. Acela este şi obiectivul cărţii care se încheie. Dar a vorbi despre om înseamnă deja a vorbi despre Dumnezeu. Aceasta este esenţial pentru mine. În gândirea patristică şi scolastică problema "centralităţii" omului, a activităţii sale creatoare, n-a fost pusă realmente. Aceasta a fost preocuparea Renaşterii şi umanismului[108]. Dar a venit timpul să pornim şi să rezolvăm această problemă a omului, altfel decât au făcut-o Renaşterea şi Umanismul, care nu au rupt lanţurile lumii obiectivate. În prezent, gândirea noastră s-a făcut mai pesimistă, ea este mai sensibilă la răul şi suferinţele lumii; dar acest pesimism nu este pasiv; el nu se întoarce de la durerea acestei lumi, dimpotrivă, o întâmpină. Este un pesimism activ şi creator. Toate experienţele mele sunt consacrate acestei unice teme. Am încercat aici să-i pun bazele şi să-l arăt în lumină, într-un eseu de filosofie existenţială. Altădată, Feuerbach, care era la jumătatea drumului, voia să treacă de la ideea de Dumnezeu la ideea de om. Apoi Nietzsche care a mers mai departe, a vrut să treacă de la ideea de om la

ideea de supraom. Omul nu era aici numai o cale, ci destinat să simtă că era numai o cale, o trecere. În prezent trebuie să înţelegem într-un fel nou că a trece la om înseamnă a trece la Dumnezeu. Aceasta este tema esenţială a creştinismului şi o filosofie a existenţei umane este o filosofie creştină, teandrică. Ea nu impune nimic mai sus decât adevărul. Numai că adevărul nu este obiectivitatea; adevărul nu intră în noi ca un obiect. Adevărul implică activitatea spiritului omului; cunoaşterea adevărului depinde de nivelul comunităţii care pot exista între oameni, de comuniunea lor în spirit.

Note:
Titlul originalului rus al cărţii este *„Eul şi lumea obiectelor"*
1. Conform (vom folosi în continuare abrevierea cf. Ca în versiunea franceză) Baronul Carra de Vaux, *Gazali*
2. La Marx şi Durkheim se găsesc multe observaţii sociologice adevărate despre religie.
3. În cartea sa *„Progresul conştiinţei în filosofia occidentală"* (Paris, Alcan, 1927), L. Brunschvicg a exprimat foarte exact ideea centrală a filosofiei greceşti.
4. Jaspers, *Psychologie der Weltanschaungen*
5. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Logos, t. 1).
6. Max Scheler. *Von Ewigen im Menschen.*
7. Cf. Jacques Maritain: Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir. C' est le dernier mot du thomisme moderne.
8. Gilson. *La philosophie du Saint Bonaventura*
9. Keyseling. *Méditation sud-américaines*
10. Husserl nu este om de ştiinţă, deoarece el înţelege prin ştiinţă ceea ce înţelegeau grecii şi secolele al XIX-lea şi al XX-lea
11. Asupra universalităţii raţiunii au insistat de exemplu teoreticieni ai ştiinţei ca Meyerson: cf. *De l' explication dans les sciences.*
12. Leon Brunschvicg vede în cunoaşterea

matematică o spiritualizare.

13. S-a raportat la foarte interesanta operă: *Le socialisme du Bielinsky*, publicată de Sakoulin, unde sunt reunite scrisorile lui Bielinsky către Botkine.

14. Cf. L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains.*(Paris, Alcan. 3-e édition. 1923)

15. Cf. J. Maritain, *Le songe de Descartes.* (Paris, Edit. R. A. Correa, 1923.)

16. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntis.* El se desparte de idealismul kantian, dar menţine opoziţia subiect-obiect.

17. Cf. geniala lucrare a lui Luther: *De servo arbitrario*

18. Cf. Spinoza et ses contemporains. Les étapes de la pensée mathématique. Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale.

19. Cf. Levy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieurs.*

20. Cf. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*

21. Cf. în particular S. Kierkegaarten, *Philosophische Brocken* (Fărâme filosofice)

22. Aceeaşi problemă şi la Şestov, a cărui filozofie constă în negarea filosofiei de către ea însăşi.

23. Karl Jaspers, primul volum *Philosophische Weltorientierung*; al doilea volum, *Existenzerhellung*; al treilea, *Metaphysik*.

24. În *Jurnalul metafisic* al lui Gabriel Marcel se găsesc idei foarte apropiate. Cf. de reţinut, apendixul care tratează problema obiectivării.

25. S. Kierkegaarten, *Philosophische Brocken*
26. Vladimir Soloviev, *La critique des principes abstraits et les principes philosophiques de la connaissance intégrale.*
27. Cf. Levinas, *La theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.*
28. N. Hartmann, *Metaphysk der Erkenntnis*.
29. Dilthey, *Einleitung in der Geisteswissenschaften, etc. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.*
30. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice. Vol. I Ştiinţa logicii. Învăţătura despre fiinţă.*
31. Cf. Lebensanschauung.
32. Cf. N. Berdiaev, *Espirit et liberté*
33. Cf. Bérhier, *La philosophie de Plotin*
34. Windelband şi Rickert apreciază corect şi au dreptate să caute ieşirea din filozofie în normativism.
35. Nicolae Cusanus: *De la Science du non-savoir.*
36. Opera lui Max Scheler, *Die Wissenschaft und die Gesellschaft.Probleme einer Soziologie des Wissens* are valoare şi pune bine problema; dar nu-mi pare satisfăcător. La fel de importantă este

cartea lui Simmel.
37. Cf. despre această distincţie, cartea deja citată a lui Dilthey .
38. Cf. N. Lossky, *De l'intutivisme*
39. Cf. frumosa carte a lui Jankélévitch, *Bergson.*
40. Cf. N. Berdiaev, *Esprit et liberté* (traducrea franceză, Je Sers Paris, 1933.)
41. Asupra acestor raporturi se găsesc preţioase date la Max Scheler şi în *Sociologie* a lui Simmel
42. Cf. Delacroix, *Le language et la penssée*
43. Cf. Berdiaev, *De la destination de l'homme*, traducerea franceză apărută în colecţia Je Sers Paris, 1935 şi Bergson- *Les deus sources de la morale et de la religion*. (Paris, Alcan, 1932)
44. O conştiinţă existenţială a lumii este posibilă. De exemplu ideile lui Marx despre capitalism pe care-l consideră din punctul de vedere al raporturilor sociale ca având un caracter existential. Din contră, materialismul său este o formă extremă de obiectivare.
45. Amiel, *Fragments du Journal intime*.
46. Cf. J. Chevalier, *Bergson*
47. Louis Lavelle, *La conscience de soi.*
48. Cf. Henri Bremond, *Prière et poésie.*
49. Despre singurătate şi comuniune se poate cerceta un interesant capitol al lui L. Lavelle în *Conştiinţa de sine*
50. Martin Buber, *Eu şi tu*

51. Berdiaev, *Le sens de l' histoire*. Eseu de filosofia destinului uman

52. Cf. Bernoulli, *Die Psychologie von Karl Gustav Carus*.

53. Carlyle în *Sartor resartus* are o remarcabilă filozofie a îmbrăcăminţii.

54. Cf. Tarde, *Les lois de l' imitation.*

55. Cf. Freud, *Eseuri de psihanaliză* III. *Eul şi sinele*

56. Cf. S. Frank, *Les fondements spirituels de la société*.

57. Cf. interesanta lucrare de Max Picard, *Das Menschengesicht.*

58. Problema este ridicată de Jaspers în tomul al II-lea al cărţii *Philosophie: Existenzerhellung*

59. Există în acest punct de vedere multe lucruri juste la sociologii Durkheim şi Levy-Bruhl.

60. Gundolf vorbeşte temeinic de magia conţinută în cuvântul cesar. Cf. lucrarea sa *Cesar*.

61. Cuvântul rus semnifică totodată sex şi jumătate (Nota trad.)

62. Ceea ce observă ferm Karl Barth, şi e partea positivă a teologiei sale, mai puternică în *Roemerbrief* decât în dogmatica sa.

63. Cf. cartea lui Bergson deja citată, unde este exprimată o ideee apropiată ideii principale a cărţii mele: *De la destination de l homme*" (trad. franc. Ed. Je Sers, 1935)

64. Berdiaev, *Esprit et liberté* (trad. franc. Ed. Je Sers, Paris, 1933)
65. Cf. Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei* şi Heidegger, *Fiinţă şi timp*
66. Cf. Bertrand Russell, *Introduction à la philosophie mathématique,* şi Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*
67. Cf. Berdiaev, *Sensul istoriei*
68. Sfântu Augustin, *Confesiuni*, cartea a IX.
69. Cf. Eberhard Grisebach, *Gegenwart. Eine kritische Ethik.* Grisebach, sub influenţa lui Kierkegaard şi a teologiei dialectice, pune problema „prezentului", dar altfel decât mine.
70. A se vedea curioasa carte a lui V. Muraviev, *La conquête du temps,* influenţată de ideile lui N. Feodorov.
71. Chestiunea este excelent tratată de Berdiaev
72. Cf. Berdiaev, *L'homme et la machine*, ed. Je Sers.
73. Cf. Emile, Borel, *Le Hasard*
74. Cf. în colecţia „*Les Cahiers de la Nouvelle Journée*", culegerea „*Continu et discontinu*" care continuă articolele lui Louis de Broglie, Vialleton, E. Le Roy şi Juvel, *La structure des nouvelles théories physiques.*
75. Cf. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*
76. A se vedea cartea A. Eggenspiler, *Durée et*

instant

77. Cartea mea era încheiată când am luat cunoştinţă de noua operă a lui N. Hartmann: *Das Problem des geistigen Sein*, a cărei primă parte este intitulată: *Der personale Geist*. Cartea conţine multe lucruri interesante, dar punctul meu de vedere asupra obiectului şi obiectivării se deosebesc funciar de cel al lui Hartmann. Nu admit niciodată existenţa spiritului obiectiv; niciodată spiritul nu poate fi obiect.

78. Maritain, din perspectivă tomistă opune individului ca parte persoanei ca tot. Cf. *Du régime temporel et de la liberté*

79. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*

80. Privind raportul individului cu colectivitatea a se vedea societataea primitivă, Levy-Bruhl, *L' Âme primitive.*

81. Un rezumat succint al acestei doctrine se găseşte în *Grundgedanken der personalistischen Philosophie.* Opera principală a lui Stern se intitulează *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschaung*

82. Cf. G. Gurvitch, *L' idée de droit social. Gurvitch* apără o doctrină anti-individualistă unde nu există o subordonare ierarhică. Doctrină care poate fi întâlnită la Krause şi Proudhon.

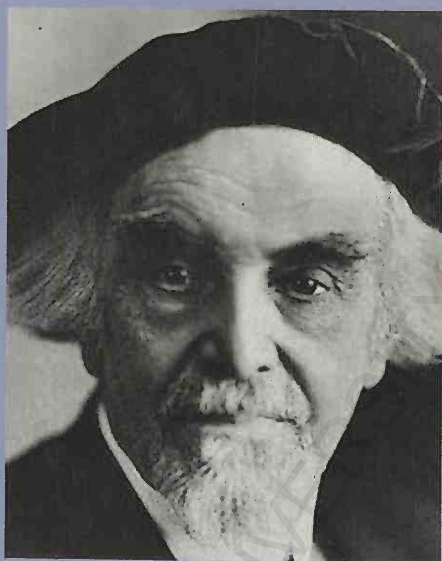
83. Cf. opera lui Evreinov citată mai sus.

84. Cf. M. Picard, *Das Menschengesicht.*
85.Cf. Berdiaev, *De la destination de l' homme*
86. P. Laberthonniere considera personalismul drept filosofia creştină. Cf. paginile alese din P. Laberthonniere. Filosofia personalistă vine de la Maine de Biran.
87. Cf. celor două noi cărţi de istoria filosofiei hinduse: O. Strass, *Indische Philosophie* şi R. Grousset, *Les philosophies indienne,* în două volume. De asemenea, René Guénon, *Omul şi devenirea sa în Vedanta.*
88. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*
89. Cf. A. Vinet, *Essais sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de L' Église et de l' état.*
90. Bergson, *Două surse ale moralei şi religiei*
91. Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche.*
92. Un sociolog rus din anii‘ 70, N. Mihailovsky, în a sa *Lutte pour l' individualité* nu este departe de înţelegerea problemei, dar în materie de filozofie pare incompetent. El nu înţelege că nu e biologică, ci spirituală lupta, că trebuie luptat pentru individualitate.
93. Cf. de exemplu marxistul empiric A. Bogdanov, *Tectologie, science générale de l' organisation.*
94. Cf. Haessle, *Le travail.* Operă scrisă în spirit

tomist, dar care include idei juste despre muncă.
95. Cf. o carte interesantă: Aron şi Dandieu, *La révolution nécessaire* care se plasează pe o linie personalistă şi traduce cercetările sociale ale tinerilor francezi.
96. Cf. cărţii *Existenzerhellung* (vol. 2), a lui Jaspers, cea mai interesantă din toată filosofia sa
97. Cf. acestui subiect: Siemmel, *Soziologie*
98. Mussolini, *Le fascisme*
99. Cf. unei noi cărţi a conducătorului religios german, Tillich, *Die sozialistische Entscheidung*. Tillich nu pune problema existenţială a persoanei.
100. A se consulta pe această temă Le Bon, Freud, Simmel.
101. Cf. Tarde, *De l'imitation*.
102. Freud, *Eseuri de psihanaliză: Psihologia colectivă şi analiza eului*
103. Cf. Berdiaev, *Le christianisme et la lutte des classe*
104. Cf. unei cărţi interesante a lui Le Senne, *Le devoir*.
105. Cf. Max Scheler, *Nature et formes de la sympatie*
106. Idee fundamentală a teoriei lui Adler
107. Cf. Berdiaev, *L' esprit de Dostoievsky* şi *Esprit et liberté*
108. Ideile cele mai remarcabile ale acelei epoci,

dar şi mai apropiate de ale mele sunt cele despre om, ale lui Pico de Mirandola şi Paracelsus.

Cuprins



Situaţia filosofului este într-adevăr tragică: aproape întreaga lume este împotriva lui. De-a lungul istoriei civilizaţiei se manifestă ostilitate împotriva filosofiei din toate părţile. Ea este partea cea mai puţin apărată a culturii. Însuşi statutul ei este repus în discuţie fără încetare, şi fiecare filosof este obligat să înceapă prin a o apăra, prin a-i arăta dreptul la existenţă şi valoarea. Atacurile al căror obiect este ea, vin de sus şi de jos; religia îi este duşmană, ştiinţa, de asemenea.

ISBN 978-606-775-399-8